32101 065975904

6007
.631
V.2 no2

UNIV[illegible]RARY,
OCT 13 1899
PRINCETON, N. J.

Library of

Princeton University.

Sovd Ia 10 62.

UNIVERSITY LIBRARY,
OCT 13 1899
PRINCETON, N. J.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

II. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1799.

UNIVERSITY
LIBRARY
PRINCETON, N.J.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

II. BAND. II. ABTHEIL.

12931

(RECAP)
6007
.631
V.2,no.2

ANNEX A

F.

Factum,

f. Expoſition, 25. und Thatſache.

Fähigkeit,

f. Receptivität.

Falſch,

f. Wahrheit.

Familie

der Erkenntniſsvermögen, *familia facultatum cognoſcendi, ſ. cognoſcitivarum, famille des facultés de connoître.* Alle Erkenntniſsvermögen zuſammengenommen, in ſo fern ſie ſich aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten laſſen, ſ. Verwandſchaft und Conſtitutiv, 6. Die Möglichkeit, ein Erkenntniſs zu haben, führt den Namen des Erkenntniſsvermögens überhaupt, von dem vornehmſten Theil deſſelben, nehmlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu ſondern, welcher das Erkenntniſsvermögen insbeſondere genannt wird (A. 25.).

2. Das Erkenntniſsvermögen hat nehmlich mehrere Zweige, welche auch alle mit dem gemeinſchaftli

chen Namen der Erkenntnifsvermögen belegt werden. Bei jeder Erkenntnifs ift das Gemüth entweder handelnd und zeigt ein Vermögen (*facultas*), oder es ift leidend und hat eine Empfänglichkeit (Fähigkeit, *receptivitas*). Das Papier vor mir macht Eindruck auf mein Gemüth durch das Geficht, diefen Eindruck leide ich und bin deffelben empfänglich; aber ich richte auch jetzt meine Aufmerkfamkeit darauf, werde mir diefes Eindrucks bewufst und denke darüber nach, ich handle hier alfo, und bin vermögend, die Vorftellung von diefem Papier zum Bewufstfeyn zu bringen, fie mit andern Vorftellungen zu verbinden, u. f. w. (A. 25.).

3. Jene Empfänglichkeit heifst das finnliche Erkenntnifsvermögen, oder die Sinnlichkeit. Das Vermögen hingegen heifst das intellectuelle Erkenntnifsvermögen, oder der Verftand (auch die Vernunft) überhaupt. Der letztere ift eben der (in 1 erwähnte) vornehmfte Theil des Erkenntnifsvermögens überhaupt (A. 25.).

4. Die Sinnlichkeit wird auch das untere, der Verftand das obere Erkenntnifsvermögen genannt, jene, weil fie leidend ift und gehorchen mufs, diefer, weil er auf den Stoff wirkt, den jene liefert, und ihm Gefetze vorfchreibt. Man hat geglaubt, die Sinnlichkeit fei das Vermögen undeutlicher, der Verftand (die Intellectualität) dagegen das Vermögen deutlicher Vorftellungen, da nun Undeutlichkeit ein kleinerer Grad der Erkenntnifs fei als Deutlichkeit, fo verdiene die Sinnlichkeit darum den Namen des untern Erkenntnifsvermögens, welches letztere Leibnitz, Wolf und Baumgarten (Metaphyfik, §. 383) behauptet haben. Aber Kant hat diefe Meinung durch feine Theorie der Sinnlichkeit (transfcendentale Aefthetik, f. auch Aefthetik. 9 u. A. 25.) vollkommen widerlegt. Er hat gezeigt, dafs eigentlich keins diefer Erkenntnifsvermögen dem andern vorzuziehen ift, und dafs nur daraus, dafs fie fich vereinigen, Erkenntnifs entfpringen kann (25 *) G. 75.).

5. Man kann alſo ſagen: die Sinnlichkeit und der Verſtand machen die Familie der Erkenntniſsvermögen aus; denn beide zuſammengenommen gehören zur Möglichkeit einer jeden Erkenntniſs, und dieſe Möglichkeit der Erkenntniſs iſt alſo der, beiden gemeinſchaftliche, Grund, aus welchem ſie beide (logiſch) abgeleitet werden, oder eigentlich nur der höhere Begriff, unter dem ſie ſtehen. Denn eigentlich kann man die beiden an ſich ſo heterogenen Beſtandtheile unſers geſammten Erkenntniſsvermögens nicht weiter aus einem, ihnen gemeinſchaftlichen, Grunde real ableiten oder erklären. Es iſt alſo zwiſchen beiden kein Rangſtreit, ſie ſind beide zur Erkenntniſs gleich unentbehrlich; obgleich die Sinnlichkeit nur den Stoff zur Erkenntniſs liefert, der Verſtand aber ihn verbindet, Einheit hineinlegt, und den ſo entſpringenden Gegenſtand denkt (A. 115. C. 75.).

6. Das obere Erkenntniſsvermögen, oder der Verſtand überhaupt, hat wieder drei Zweige, nehmlich den Verſtand in beſonderer Bedeutung, die Urtheilskraft und die Vernunft. Dieſe drei Zweige des obern Erkenntniſsvermögens heiſsen daher ſelbſt obere Erkenntniſsvermögen, und zuſammen die Familie der obern Erkenntniſsvermögen, weil ſie alle zuſammen von einem gemeinſchaftlichen Grunde, nehmlich von dem Verſtande überhaupt abgeleitet werden. In dieſer Familie iſt der Verſtand, der die Begriffe bildet, das erſte Glied; die Urtheilskraft, welche die Gegenſtände unter dieſe Begriffe ordnet, und alſo die Beziehung der Begriffe auf Gegenſtände (Erkenntniſs) möglich macht, das Mittelglied; und die Vernunft, welche das Beſondere von dem Allgemeinen ableitet, und den durch die Urtheilskraft unter den Begriff gebrachten Gegenſtand durch die Merkmale des Begriffs beſtimmt, das letzte Glied (U. XXI.).

7. Ein Vermögen ſteht in Verwandſchaft mit der Familie der Erkenntniſsvermögen heiſst alſo, es muſs mit ihnen von einem und demſelben Grunde ab-

geleitet werden, ſ. Conſtitutiv, Erkenntniſsvermögen und Verwandſchaft. Dieſer Grund iſt nehmlich die Möglichkeit der Erkenntniſs.

Kant. Critik der Urtheilskr. Einleit. III. S. XXI. f.

Deſſ. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. Einleit. I. S. 75.

Deſſ. Pragm. Anthropolog. §. 7. S. 25. f. — §. 30. S. 115. f.

Familienſchlag,

1. Schlag.

Fanaticismus,

Fanatismus, religiöſe Schwärmerei, *fanaticismus*, *fanatisme*. Der Wahn, eine unmittelbare und aufserordentliche Gemeinſchaft mit einer höhern Natur zu fühlen (S. II, 369*). Der Sitz deſſelben iſt der innere Sinn, welcher Täuſchungen unterworfen iſt; beſtehen dieſe nun darin, daſs der Menſch Erſcheinungen des innern Sinnes für ſolche hält, von denen ein ſolches Weſen die Urſache ſei, welches kein Gegenſtand äuſserer Sinne iſt, ſo iſt eine ſolche Illuſion (Täuſchung) Fanaticismus. Dieſer Betrug des innern Sinnes (eigentlich des Verſtandes, welcher die Erſcheinung unrichtig beurtheilt) iſt eine Gemüthskrankheit, und gehört zu dem Hange, das Spiel der Vorſtellungen des innern Sinnes für Erfahrungserkenntniſs anzunehmen; da es doch nur eine Dichtung (der Einbildungskraft) iſt, ſich ſelbſt mit einer gekünſtelten Gemüthsſtimmung hinzuhalten (A. 58.).

2. Man hält den Fanaticismus gemeiniglich für heilſam und über die Niedrigkeit der Sinnenvorſtellung erhaben, welches dann der Grund iſt, daſs man ſich dieſer Täuſchung überläſst. Der Fanatiker formt ſeine

überſinnlichen Anſchauungen des innern Sinnes nach den äuſsern Sinnenvorſtellungen, und da er ſie für Anſchauungen wirklicher Gegenſtände hält, ſo träumt er eigentlich im Wachen. Denn nach gerade glaubt der Menſch das, was er ſich ſelbſt vorſetzlich ins Gemüth hinein getragen hat, als ſchon vorher in demſelben belegen. Er wähnt das, was er ſich ſelbſt aufdrang, in den Tiefen ſeiner Seele nur entdeckt zu haben (A. 58. f. P. 244).

3. So war es mit den ſchwärmeriſch-reizenden oder ſchmeichelhaften innern überſinnlichen Empfindungen einer Bourignon, oder den ſchwärmeriſch-ſchreckenden eines Pascal (A. 13) bewandt. Antoinette de Bourignon, eine fanatiſche Jungfer, wurde den 13ten Januar 1616 zu Ryſſel in Flandern gebohren. Ihr Vater, Johann de Bourignon, war ein italiäniſcher Kaufmann und zugleich *Lieutenant ſecond et Doyen des douze ſergeans de la Prevôté royale de Lille.* Als ſie kaum 4 Jahr alt war, trug ſie ſchon ihren Eltern, welche verreiſeten, auf, einen Ort aufzuſuchen, wo gute Chriſten wohnten, und ſie dahin zu bringen, floh in der Folge allen Umgang mit Mannsperſonen, und führte ein ſehr ſtrenges und eingezogenes Leben.

Im Jahr 1634, als ſie eben inbrünſtig betete, bekam ſie die erſte Erſcheinung; eine Stimme rief ihr zu: verlaſs alles Irdiſche, mache dich von der Liebe zu den Creaturen loſs, entſage dir ſelbſt. *) Sie wollte daher in ein Cloſter gehen, aber kein Cloſter wollte ſie aufnehmen, ihrer Armuth wegen.

Im Jahr 1636 entfloh ſie ihrem Vater, weil dieſer ſie mit einem franzöſiſchen Kaufmann verheirathen wollte. Sie war in Einſiedlerskleidern, aber dennoch

*) *Quittés toutes les choſes de la terre, ſeparés vous de l'affection des creatures, renoncés à vous même.*

auf der Flucht für ein Frauenzimmer erkannt, ein Officier hielt sie an, zu Blotton, einem Dorfe in Hennegau, brachte sie aber, auf ihr Verlangen, zu dem Pfarrer des Orts. Der Bischof von Cambray erlaubte ihr, sich in einer Capelle auf einem Kirchhofe aufzuhalten. Hier hatte sie, ihrer Einbildung nach, viel Eingebungen. Von dort hohlte sie ihr Vater wieder ab, unterweges kehrte sie in ein Augustinercloster zu Dornik ein, wo sie 5 Monat blieb, und kam sodann nach Ryssel zurück. Hier beichtete sie die Woche dreimal, besuchte die Kranken, beschäftigte sich mit Liebeswerken, kam aber wenig mehr unter die Leute, sondern überliefs sich stets in ihrem Zimmer, wo sie sich ein kleines Oratorium hatte bauen lassen, ihren Betrachtungen. Sie schrieb auch damals in ihrem 24ten Jahre ihr erstes Werk: *l'appel de Dieu et le refus des hommes* (der Ruf Gottes und die abschlägliche Antwort der Menschen) und ging, wider den Willen ihres Vaters, nach Mons zum Erzbischof von Cambray. Hier hielt sie sich vier Monat in einem Nonnencloster auf. Der Erzbischof erlaubte ihr zu Blotton, wo sie sich ehemals in der Capelle aufgehalten hatte, eine Gemeine von solchen frommen (schwärmerischen) Jungfern, als sie war, zu errichten. Aber er nahm sein Wort zurück, weil sie ein Buch schrieb, in welchem sie sagte, es sei ihr offenbaret worden, dafs das Land, wegen der unter den Geistlichen herrschenden Laster, mit Krieg und andern Strafen werde heimgesucht werden. Sie begab sich also nach Lüttich, wo ihr ein Kaufmann einen Ort für sie und ihre Jungfern einzuräumen versprach. Während der Zeit hatten aber die Jesuiten zu Mons zwei Jungfern abspenstig gemacht, und die zwei übrigen waren vor Gram darüber gestorben. Die Bourignon hielt sich daher 6 Monat in Deussen auf, und ging 1641 nach Ryssel zu ihrer sterbenden Mutter, wo sie ihrem Vater bis 1642 die Haushaltung führte. Sie hielt sich nach einer Krankheit 4 Jahr an einem einsamen Orte bei Ryssel auf, und hatte in dieser Zeit viel Offenbarungen. Vom Jahre 1653 bis 1658 lehrte sie das Christenthum im Mädchen - Waisenhause zu Ryssel,

und wurde Aufseherin über das Armenhaus daselbst im Jahr 1653. Sie schlofs sich dort unter dem Clostergelübde 1658 ein, nachdem sie den Auguſtinerhabit angelegt hatte.

Zu Ende des Jahrs 1661 behauptete sie, viele ihrer Untergebenen hätten ein Bündnifs mit dem Teufel gemacht, und ihr Gift beibringen wollen. Als die Eltern derselben sie deshalb verklagten, liefs die Obrigkeit sie abholen. Man konnte ihr aber nichts anhaben, indefsen fürchtete sie doch noch immer die Verfolgungen ihrer Feinde, und flüchtete daher 1662 nach Gent und Brüssel, und 1663 nach Mecheln. Im Jahr 1664 kehrte sie nach Brüssel zurück, hielt sich über 2 Jahr zu Gent auf, und kam 1667 nach Amsterdam. Sie begab sich 1671 nach Tönningen, von da nach Hamburg, flüchtete eines Processes wegen 1680 nach Ostfriesland, und starb den 30 October dieses Jahres zu Franecker.

Sie hat sich ohne Unterlafs göttlicher Offenbarungen gerühmt. Ihre Schriften sind insgesammt in holländischer Sprache geschrieben, und zu Amsterdam 1689 in 19 Bänden in 8. zusammengedruckt, aber sie liefs sie auch ins Französische und einige ins Deutsche übersetzen. Ihr Leben ist von ihr selbst und auch einem ihrer Anhänger, Peter Poiret, beschrieben, auch ins Deutsche und Französische übersetzt worden. Folgende Stelle aus dem fortgesetzten Leben der Jungfer Bourignon (S. 315) giebt uns einen Begriff von ihren schwärmerisch-reizenden innern Empfindungen. „Gott stellte mir im Geiste, ohne Beihülfe der leiblichen Augen, welche unter der Last einer so grofsen Herrlichkeit hätten erliegen müssen, die Schönheit der ersten Welt und die Art und Weise vor, wie er sie aus dem Chaos hervorgebracht hatte. Alles war glänzend, durchscheinend (transparent), mit Lichtstralen und mit einer unaussprechlichen Herrlichkeit umgeben. Auf gleiche geistliche Weise liefs er mir den Adam, den ersten Menschen, erscheinen, dessen Cörper viel reiner und durchsichtiger war, als Krystall, er war, so zu sagen, ganz

leicht und flüchtig. Man erblickte in ihm und durch ihn die Gefäfse und Ströme des Lichts, welches von innen und aufsen durch alle feine Poren und Adern drang. Diefe trieben alle Arten von Flüffigkeiten, Waffer und Milch, Luft und Feuer u. f. w., mit den allerlebhafteften und durchfichtigften Farben, in dem Corper herum. Seine Bewegungen gaben den bewundernswürdigften Wohlklang von fich; alles gehorchte ihm, nichts widerftand ihm, und nichts konnte ihm fchaden. Er war von einer viel gröfsern Leibesgeftalt, als die jetzigen Menfchen, die Haare waren kurz, kraus, fchwärzlich, die Oberlippe mit einem kleinen Barte bedeckt. Anftatt der thierifchen Glieder, die man nicht nennet, war er fo befchaffen, als unfere Cörper in dem ewigen Leben feyn werden, und wovon ich nicht weifs, ob ich es fagen darf. In diefer Gegend war eine Nafe, von gleicher Geftalt als im Gefichte, gebauet. Diefe Nafe war eine wunderbare Quelle des unvergleichlichften Wohlgeruchs. Aus ihr follten auch die Menfchen entfpringen, deren erften Samen er vollftändig in fich hatte; denn es befand ficli in feinem Bauche ein Gefäfs, worin kleine Eier gezeuget wurden, und ein anderes Gefäfs mit einem Safte angefüllt, welcher die Eier fruchtbar machte. Und fobald der Menfch in der Lieben feines Gottes feurig wurde, fo verurfachte die Begierde, worin er fich befand, dafs es auch andere Creaturen geben möchte, welche diefe grofse Majeftät lobten, liebten und anbeteten, dafs diefer Saft in eines oder etliche von diefen Eiern mit einer unbegreiflichen Wolluft ausflofs, und diefes fruchtbar gemachte Ei ging einige Zeit hernach durch jenen Gang (die Nafe), in Geftalt eines Eies, von dem Menfchen, und brütete kurz darauf einen vollkommenen Menfchen aus. Auf diefe Art wird in dem ewigen Leben eine heilige und unendliche Zeugung feyn, eine ganz andere, als welche die Sünde, vermittelft des Weibes eingeführet hat, welches Gott von dem Manne gebildet hat, indem er aus Adams Lenden dasjenige Gefäfs nahm, welches die Eier in fich faffte, welche das Weib jetzt befitzet, und in welchen die Menfchen noch jetzt in ihr, nach der

neuen Entdeckung der Zergliederungskunſt, gebohren werden. Der erſte Menſch, welchen Adam durch ſich allein, in ſeinem Stande der Herrlichkeit hervorbrachte, wurde von Gott zum Throne der Gottheit und zum Werkzeuge erwählt, durch welches ſich Gott den Menſchen in Ewigkeit mittheilen wollte. Dieſes iſt Jeſus Chriſtus, der Erſtgebohrne nach der menſchlichen Natur, Gott und Menſch zugleich."

4. Blaſius Paſcal wurde den 23. Jun. 1623 zu Clermont in Auvergne gebohren. Sein Vater, Stephan Paſcal, war ein geſchickter Mathematiker und Präſident von der Rentkammer ſeiner Provinz. Im Jahr 1631 legte Paſcal der Vater ſein Amt nieder, und ging nach Paris, um ſeinen Sohn ſelbſt zu erziehen und zu unterrichten. Der junge Paſcal, vor dem der Vater alle geometriſche Bücher verbarg, um ihn nicht von Erlernung der Sprachen abzuhalten, fand von ſelbſt die 31 erſten Sätze im erſten Buche des Euklides, und als der Vater ihm hierauf den Euklides gab, ſo lernte er die ganze Geometrie von ſelbſt. In ſeinem 16ten Jahre ſchrieb er ſchon eine Abhandlung von den Kegelſchnitten, und erfand im 19ten Jahre eine Rechenmaſchine.

Es war zu befürchten, daſs ein ſolcher Kopf, der von Kindheit an den Grund von allem wiſſen wollte, und dieſen Grund ſelbſt aufſuchte, wenn ihm der angegebene keine Genüge that, in Religionsverachtung verfallen möchte. Aber, ſagt ſeine Schweſter Perier (S. 12. 13. der Lebensbeſchreibung ihres Bruders B. Paſcal), er war niemals, in Anſehung der Religion, zu freien Gedanken geneigt, ſondern ſchränkte ſeine Wiſsbegierde beſtändig bloſs auf natürliche Dinge ein. Sein Vater hatte ihm nehmlich von Jugend auf den Grundſatz eingeprägt: daſs alles, was Gegenſtand des Glaubens iſt, nicht Gegenſtand der Vernunft, noch viel weniger derſelben unterworfen ſeyn könne.

Nachdem er mit Eifer an den Verſuchen der neuen Philoſophie (des Carteſius) gearbeitet hatte, verlieſs er dieſes Studium, um ſich einzig und allein mit der Reli-

gion zu beſchäftigen. Er war noch nicht 24 Jahr alt, als ihn das Leſen etlicher religiöſen Schriften bewog, dieſen Entſchluſs zu faſſen. In den vier letzten Jahren ſeines Lebens konnte er aus Kränklichkeit nicht arbeiten, und beſchäftigte ſich damit, daſs er die Kirchen beſuchte, wo Reliquien ausgeſetzt waren, oder eine Feierlichkeit begangen wurde. Er hielt ſich dazu einen geiſtlichen Calender. In dieſem fand er die Secten, wo beſondere Andachten gehalten wurden. Alles dieſes verrichtete er mit ſolcher Andacht und Einfalt, daſs diejenigen, die es ſahen, darüber erſtaunten. Die Geduld, die er in ſeinen langwierigen und vielfältigen Krankheiten zeigte, war bewundernswürdig. Er fürchtete ſogar, von dieſen Krankheiten geheilt zu werden, weil er, wie er ſagte, die Gefahren der Geſundheit und die Vortheile der Krankheit kenne. Die Krankheit, meinte er, ſei der natürliche Zuſtand des Chriſten, weil man während derſelben von allen ſinnlichen Wollüſten und Leidenſchaften befreit iſt. Man iſt dann in einer beſtändigen Erwartung des Todes. Sollten aber (ſagte er) nicht alle Chriſten ſo leben, wie der Kranke genöthigt iſt zu leben?

Es fanden ſich in Paſcals Leben noch einige andere Dinge, welche eben ſo ſonderbar ſind, als ſeine Grundſätze über die Geſundheit. Er gürtete einen Gürtel voll eiſerner Spitzen um den bloſsen Leib, dieſe Spitzen trieb er ſich in den Leib, wenn ihm etwas angenehme Gefühle verurſachte. Er hatte beſtändig die zwei groſſen Grundſätze in Gedanken: aller Wolluſt und allem Ueberfluſſe abzuſagen. Er übte ſie in ſeinen gröſsten Krankheiten mit unnachläſslicher Wachſamkeit über die Sinne aus, indem er denſelben alles das ſorgfältig entzog, was ihnen angenehm war; und wenn ihn die Nothwendigkeit zwang, etwas zu thun, was ihm einiges Vergnügen machen konnte, ſo beſaſs er eine wunderbare Geſchicklichkeit, ſeine Aufmerkſamkeit davon abzuziehen, damit er nicht Theil daran nähme; z. E. wenn ſeine beſtändigen Krankheiten ihn nöthigten, ſich mit wohlſchmeckenden Speiſen zu nähren, ſo lieſs er

es ſeine gröſste Sorge ſeyn, das nicht zu ſchmecken, was er aſs. Er behauptete, man müſſe für Niemanden eine zu groſse Anhänglichkeit haben. Das ſei ein Fehler, deſſen Gröſse man ſich gemeiniglich nicht vorſtelle; weil man nicht erwege, daſs man durch die Unterhaltung und Duldung einer ſolchen Anhänglichkeit ein Herz beſchäftige, welches Gott allein gehören ſollte; und daſs man ihm dadurch eine Sache raube, welche ihm die ſchätzbarſte von der Welt ſei. Er fand in den Reden, die ſeine Schweſter führte, und für unſchuldig hielt, immer etwas zu tadeln. So wollte er z. B. nicht dulden, daſs man in Gegenwart der Bedienten oder jungen Leute von ſchönen Frauenzimmern ſpreche, weil man nicht wiſſe, was man bei jenen dadurch für unſittliche Gedanken erregen könne. Er war demüthig und gehorſam wie ein Kind. Vermöge dieſer Gemüthsbeſchaffenheit hatte man vollkommene Freiheit, ihn an ſeine Fehler zu erinnern, und er befolgte den gegebenen Rath ohne Widerrede. Sobald er im dreiſsigſten Jahre ſeines Lebens eine von der Welt abgeſonderte Lebensart ergriffen hatte, übte er ſich, allem Ueberfluſſe zu entſagen. Er behalf ſich, um es hierin recht weit zu bringen, von dieſer Zeit an, ſo viel als möglich, ohne Aufwartung ſeiner Hausgenoſſen. Er machte ſein Bette ſelbſt, hohlte ſein Mittagseſſen aus der Küche, trug es in ſein Zimmer, räumte alles wieder weg, und brauchte ſeine Leute zu weiter nichts, als zur Küchenarbeit, zum Verſchicken in die Stadt und zu andern Dingen, die er ſelbſt gar nicht thun konnte. Er ſagte nie Ich, ſondern bediente ſich immer des Wörtchens Man, wenn er von ſich ſelbſt ſprach. Gegen Beleidigungen war er unempfindlich, aber gegen diejenigen, welche die Ehrfurcht gegen den König aus den Augen ſetzten, unverſöhnlich.

Er ſtarb zu Paris den 19. Auguſt 1662, 39 Jahr und 2 Monat alt. Seit langer Zeit hatte er an einem Werke, wider die Gottesleugner, und alle diejenigen, welche die evangeliſchen Wahrheiten nicht zugeben, gearbeitet. Er lebte aber nicht lange genug, um den von ihm geſammleten Materialien die gehörige Geſtalt

zu geben. Was man unter ſeinen Schriften gefunden hat, iſt herausgegeben und bewundert worden. Seine Provincialbriefe hat man von jeher für ein Meiſterſtück gehalten. Sie ſind confiſcirt und öffentlich verdammt worden. Vor ſeinen Gedanken (*Penſées*) ſteht ſeine Lebensbeſchreibung, welche ſeine Schweſter, Margaretha Perier, geſchrieben hat.

Die ſchwärmeriſch-ſchreckenden Empfindungen des Paſcal waren darin von den ſchwärmeriſchen Empfindungen der Bourignon verſchieden, daſs ſie nicht in Viſionen beſtanden, ſondern daſs er ſeinen ſchrecklichen Gemüthszuſtand für etwas Gott wohlgefälliges und für eine Wirkung der göttlichen Gnade hielt; da er doch bloſs eine natürliche Wirkung ſeiner Kränklichkeit war. Seit ſeinem achtzehnten Jahre hatte er, nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe (*Vie p. M. Perier. p.* 14) nicht Einen Tag ohne Schmerzen zugebracht. Er war in einer beſtändigen Angſt, er möchte ſchlechter werden als er wäre, oder Gefühle, Gedanken und Wünſche haben, die Gott miſsfällig wären. Daher prüfte er ſich beſtändig, ob er auch nicht etwa das Verlangen habe, in allen Dingen etwas Vorzügliches zu leiſten oder Andere zu übertreffen; ob er nicht immer die beſten Arbeitsleute zu haben wünſche; ob er auch nicht immer gleich alles bei der Hand haben wolle, und dergleichen mehr. Er ſtellte ſich vor, alles dieſes ſei dem Geiſte der Armuth entgegen, und löſche ihn in uns aus, da doch dieſer ein groſses Mittel zur Seligkeit ſei. Sobald er daher etwas unternehmen wollte, oder Jemand ihn um Rath fragte, war immer ſein erſter Gedanke, zu ſehen, ob die Armuth dabei ausgeübt werden könne. Er behauptete, man müſſe ſich alle unnützen Bequemlichkeiten und allen überflüſſigen Putz und Schmuck verſagen, um deſto wohlthätiger gegen die Armen zu ſeyn, und dieſen alle ſeine Zeit widmen, die man entbehren könne.

5. Der Fanaticismus iſt ſo zu ſagen eine andächtige Vermeſſenheit, und wird durch einen gewiſſen Stolz und ein gar zu groſses Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaſst,

um den himmliſchen Naturen näher zu treten, und ſich durch einen erſtaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeſchriebene Ordnung zu erheben. Daher leben auch die Fanatiker nicht wie andere gewöhnliche Menſchen. Sie reden nur von unmittelbarer Eingebung und vom beſchaulichen Leben (S. II, 368.).

6. Der Fanaticismus iſt, wenigſtens in den vorigen Zeiten, am meiſten in Deutſchland und England anzutreffen geweſen, und iſt gleichſam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieſer Völker gehört, und weniger ſchädlich als der Aberglaube. Die Erhitzung eines fanatiſchen Geiſtes verkühlet allmählich, und muſs ſeiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mäſsigung gelangen. (S. II, 368).

7. Exempel. Ein Herr von F . . . . (Moritz Magazin zur Erfahrungsſeelenkunde 8. B. 1. St. S. 80.) lehret ſeinen Zögling alſo: Sie ſchreiben, daſs Sie ſeit zwei oder drei Wochen eine Aenderung in Ihrem Innern erführen, und eine Menge zerſtreuender Gedanken ſie beunruhigten. Auf die Tröſtungen und Süſsigkeiten folgen jederzeit Trockenheiten und Zerſtreuungen der Gedanken, indem man über die flüchtige Einbildungskraft nicht Meiſter werden kann. Dieſe Abwechſelungen werden ſie noch lange Zeit erfahren u. ſ. w.

8. Oder: Das innere Licht der Quäker. Dieſes will oft nicht zu leuchten anfangen, und ſie ſitzen daher oft zu halben Stunden und erwarten es vergeblich. Es hört auch bald wieder auf zu leuchten, denn die Wirkung der Erleuchtung, der Vortrag an die Brüder, dauert nicht lange.

9. Man hat den Fanaticismus auch wohl Enthuſiasmus genannt. So hat Anton Aſhley Cooper, Grav von Shaftesbury (in ſeinen Characteriſticks aus dem

Engliſchen, Leipzig 1768, 8) eine Abhandlung über den Enthuſiasmus geſchrieben, worunter er den Fanaticismus verſtehet. Wenn der Dichter ſich ehemals bei dem Anfange ſeines Werks an die Muſe wendete, die er für wirkliche Gottheiten hielt, die ihn begeiſtern könnte, ſo nennt Shaftesbury dieſs Enthuſiasmus, aber es iſt eigentlich Fanaticismus. Er führt auch eine Stelle aus dem Livius von einem entſetzlichen Enthuſiasmus (Fanaticismus) an, der lange vor den Zeiten deſſelben in Rom ausbrach. Männer, ſagt dieſer Geſchichtſchreiber (lib. 39, c. 18.) weiſſagten, als wären ſie verrückt, mit einem fanatiſchen Werfen des Cörpers*) (Convulſionen). Enthuſiasmus, ſagt Shaftesbury, iſt ein falſches Gefühl der göttlichen Gegenwart, ſ. Enthuſiasmus, 4.

Auszug aus Shaftesbuys Schreiben über den Fanaticismus.

10. 1 Abſchnitt. Dieſes Schreiben ſollte einem Engliſchen Staatsmanne die Zeit vertreiben, und dazu eine Art müſsiger Gedanken enthalten, die bloſs zur Beluſtigung dienen und mit Arbeit oder Geſchäften keine Verwandſchaft haben. Die Dichter, ſagt der Verf., wenden ſich beim Anfange ihres Werks an eine Muſe, bei den neuern giebt das bloſs die geiſtloſe und unſchickliche Mine des Fanaticismus, denn dieſe glauben nicht an die Muſen, daher fällt bei ihnen die Wahrheit weg, welche die mächtigſte Sache in der Welt iſt, und nach der auch ſelbſt Erdichtungen eingerichtet ſeyn müſſen. Der alte Dichter konnte ſich einbilden, er werde den Einfluſs der Muſe, ſo wie jetzt ein funfzehnjähriger Knabe, er werde die Liebe wirklich empfinden, oder wie jener gelehrte Prälat ſich einbildete, daſs es wirklich Feen gebe.

---

*) *Viros, velut mente capta, cum iactatione fanatica corporis vaticinari.*

10. Wenn ein chriſtlicher Prälat an Feen glaubte, warum ſollte ein heidniſcher Dichter nicht an die neun Muſen geglaubt haben, da ſie wie andere Gottheiten verehrt wurden; und an Offenbarungen zu zweifeln, war der Dichter Sache nicht. So wie nun der Gedanke an die Muſe den alten Dichter begeiſterte, ſo ſollte der Gedanke an den Staatsmann, an den Shaftesbury ſchrieb, ihn begeiſtern. Er müſſe, ſagt Shaftesbury, da er keine Muſe haben könne, ſich einen groſſen Mann von mehr als gewöhnlichem Genie ausſuchen, den er ſich als gegenwärtig vorſtelle, und deſſen eingebildete Gegenwart ihn mit deſto gröſserer Eingebung erfülle.

11. 2. Abſchnitt. Thorheit und Ausſchweifung ſind nie ſchärfer unterſucht worden als jetzt, und man hat Arzneimittel für jede Art derſelben. Das Publicum läſst ſich aber nicht ſo durch das Vorhalten ſeiner Fehler beſſern, als Privatperſonen, weil ein unpartheiiſcher und freier Tadel da nicht ſtatt haben kann, wo eine mächtige Urſache der Freiheit deſſelben Einhalt thun kann. Wenn aber in einem Lande ein freies Urtheil über alle Gegenſtände erlaubt iſt, ſo laſſen ſich die Grenzen deſſelben nicht gut beſtimmen. Das Lächerlichmachen gewiſſer Gegenſtände beunruhiget oft Leute von Verſtande, warum fürchtet man aber dieſe Probe? Ernſthaftigkeit gehört zu dem eigentlichen Weſen der Betrügerei, und man muſs in allen Dingen wahre Ernſthaftigkeit von der falſchen zu unterſcheiden wiſſen. Nur das Lächerlichmachen kann uns gegen den Betrug der Formalität ſichern. Die Formaliſten können das Lächerlichmachen daher auch nicht vertragen, weil Meinungen durch Feierlichkeit aufrecht erhalten werden, und will man den Fanaticismus der Liebe oder der Religion aufdecken, ſo muſs man die ihn begleitende Melancholie wegräumen. Man heilte vormals bei einigen klugen Nationen die Narren bloſs dadurch, daſs man ſie lächerlich machte. Leib und Seele des Menſchen ſind beide dem Aufbrauſen unterworfen, und die Vernunft muſs eben ſo wohl durch Gährung heterogene Theile ausſtoſsen, als der Cörper. Wollten die

Aerzte die Auswürfe der letztern zurücktreiben, ſo könnten ſie das Uebel nur ärger machen. Eben ſo ſchlimme Aerzte bei dem politiſchen Cörper ſind gewiſs diejenigen, welche die Seele von der Seuche des Fanaticismus befreien wollen, und darüber die ganze Natur in Aufruhr bringen.

12. Pan jagte auf ſeinem Feldzuge nach Indien durch das zwiſchen den Felſen und Höhlen wiederhallende Geſchrei ſeiner geringen Mannſchaft ein ganzes Heer von Feinden in Schrecken; dieſs nannten daher die Menſchen in der Folge ein blindes oder paniſches Schrecken, welches ſchwerlich ganz ohne einige Miſchung von Fanaticismus ſeyn kann. Man kann mit gutem Grunde eine jede Leidenſchaft paniſch nennen, wenn ſie gleichſam durch Berührung oder Sympathie unter der Menge fortgepflanzt wird. Daher iſt die Religion ebenfalls paniſch, ſobald irgend eine Art von Fanaticismus damit verknüpft wird. Das Volk muſs aber eine öffentlich herrſchende Religion haben, denn der natürliche Affect des Fanaticismus läſst ſich nicht durch Gewaltthätigkeit unterdrücken.

13. Die Alten duldeten nicht bloſs Geiſterſeher und Fanatiker, z. B. die Pythagoräer und ſpätern Platoniker, ſondern auch die über ſie ſpottenden Philoſophen, z. B. die Epikurer und Akademiker, erſt in neuern Zeiten hat man auf Gleichförmigkeit in den Meinungen gedrungen. Nicht die Gewalt der Obrigkeit, ſondern Ehrlichkeit und Witz ſind die Mittel unſre Seelen zu retten, und die Freiheit zu ſpotten muſs daher nicht aufgehoben werden. Warum ſollten wir die Schwärmerei in der Liebe, und nicht auch den Fanaticismus in der Religion durch Spott heilen dürfen? Die Verfolgung beider aber würde beide nur noch mehr in Flammen ſetzen.

14. 3. Abſchnitt. Wie kann man aber dem Spott und der Laune Raum geben, wenn man von der Religion ſpricht? Beide ſollen auch nur vor der andächtigen Melancholie und dem Fanaticismus ſichern, und nicht

etwa Leichtſinn in Anſehung der Religion hervorbringen. Gute Laune iſt nicht allein die beſte Sicherheit wider den Fanaticismus, ſondern auch die beſte Quelle der Frömmigkeit und wahren Religion. Wollen wir uns Gott mit einem göttlich guten Charakter denken, ſo müſſen wir ſelbſt keine mit einem böſen Charakter verbundene üble Laune haben. In vorigen Zeiten hat es freilich unter den Heiden Beherrſcher der Welt auf Erden mit einem feindſeligen Charakter gegeben, z. B. einen Nero; aber haben nicht die Chriſten oft Veranlaſſung dazu gegeben?

15. Paulus ſagt, daſs der Geiſt der Liebe und Menſchlichkeit über den Eifer der Märtyrer gehe; *) und das iſt gut, denn ſonſt könnte man ſich an der Geſchichte vieler von unſern erſten Glaubensbekennern und Märtyrern vielleicht ein wenig ärgern. Jetzt würde wohl ſchwerlich ein Chriſt aus Eifer für ſeinen Glauben den Moſcheendienſt der Türken zu Konſtantinopel ſtören, auch würden wir ſelbſt als gute Proteſtanten denjenigen für einen Erzfanatiker halten, der in einem römiſch-katholiſchen Lande den Prieſter zur Zeit der hohen Meſſe mit Geſchrei unterbräche. Die franzöſiſchen Refugiés waren für dieſe urſprüngliche Weiſe ſehr eingenommen. Sie hatten den Geiſt des Märtyrerthums in ihrem Vaterlande bis zum Erſtaunen in Schwang gebracht; und ſie ſehnten ſich recht darnach, auch in England verfolgt zu werden. Aber dieſe Gnade konnten ſie in England nicht erlangen. Die engländiſchen Menſchen wollten mit den Fanatikern nicht ſo verfahren. Sie handelten auch nicht aus Neid gegen dieſe Phönix-Secte ſo, die der alten Kirche ähnlich werden wollte, deren Saamen aus dem Blute der Märtyrer entſproſſen iſt. Die engländiſchen Menſchen ſind aber noch toleranter; denn eben jetzt (1707) ſollen jene den Gegenſtand zu einem auserleſenen Poſſen- oder

*) 1. Kor. 13, 3.

Puppenſpiel auf der Bartholomäusmeſſe abgeben. Da werden ohne Zweifel ihre ſeltſamen Stimmen und unwillkührlichen Bewegungen (Convulſionen der Inſpirirten) durch das Ziehen am Drath (der Marionetten) unvergleichlich nachgeahmt; denn ein Puppenſpiel muſs dieſes nothwendig nach dem Leben vorſtellen. Die Bartholomäusmeſſe wird auf dieſe Weiſe keine neue Secte von Fanatikern aufkommen laſſen.

16. Zu Smithfield *) verfuhr man auf eine tragiſchere Art. Manche von unſern Glaubensverbeſſerern waren wahrſcheinlich nicht viel beſſer als Fanatiker. Hätten ſich die Heiden gegen die erſten Stifter des Chriſtenthums der Bartholomäus-Meſs-Methode bedient, ſo würden ſie ihre Abſicht viel eher erreicht haben. Die Juden waren von Natur ein ſehr trauriges Volk, die Religion wurde bei ihnen mit einem finſtern Auge betrachtet; kreuzige, kreuzige, war ihr Beweis, mit einem Puppenſpiele hätten ſie vielleicht unſrer Religion mehr Schaden gethan. Paulus fand bei der leutſeligſten Begegnung ſeiner Gegner zu Athen ſeinen Vortheil nicht ſo ſehr, als bei dem mürriſchen und grauſamen Geiſte der höchſt verfolgenden jüdiſchen Städte. Er machte bei der Redlichkeit und Gefälligkeit ſeiner römiſchen Richter weniger Progreſſen, doch lehnte er vor den witzigen Athenienſern und dem römiſchen Gerichtshofe auch die Methode des Witzes oder der guten Laune nicht ab. Den Juden hat dieſe Methode niemals beliebt. Sokrates war von ſo guter Laune, daſs er den Scherz und die gute Laune ſeiner Gegner nicht fürchtete.

17. 4. Abſchnitt. Die melancholiſche Art, die Religion zu behandeln, macht ſie alſo ſo tragiſch. Wir können ſie daher niemals mit zu viel guter Laune behandeln, oder ſie mit zu viel Freimüthigkeit und gu-

*) Der Ort, wo man die Ketzer zu verbrennen pflegte.

ter Laune unterſuchen. Denn wenn ſie ächt und aufrichtig iſt, ſo wird ſie dadurch wachſen und gewinnen. Die melancholiſche Art des Unterrichts in der Religion macht uns unfähig, mit guter Laune an ſie zu denken. Wir nehmen in der Widerwärtigkeit unſre Zuflucht zu ihr, wo wir leicht Zorn und Schreckniſſe an der Gottheit ſehen. Wenn wir die wahre Güte und die Attribute der Gottheit recht einſehen wollen, ſo müſſen wir bei der beſten Laune an ſie denken. Alsdann werden wir am beſten einſehen, ob wir die uns von Gott eingepflanzten Begriffe von ſeiner Güte haben. Denn Gott iſt entweder ganz und gar nicht, oder er iſt wahrhaftig und vollkommen gut. Fürchten wir uns aber ſogar ſein Daſeyn zu unterſuchen, ſo nehmen wir ihn in der That als böſe an.

18. Wir finden ein merkwürdiges Beiſpiel von dieſer Freimüthigkeit an dem mit ſeinen Freunden über die Vorſehung ſtreitenden Hiob. Dieſe wollten Gott vertheidigen mit Unrecht und ſeine Perſon anſehen. *) Wer durch eine niedrige Verläugnung ſeiner Vernunft und einen geheuchelten Glauben Gott gefallen will, muſs eine unglückliche Meinung von Gott haben; er iſt ein Schmeichler in der Religion und Schmarotzer in der Andacht. Sie machen es mit Gott, wie die Bettler mit den Menſchen, denen ſie die gröſsten Titel geben. Recht zu betteln iſt unſre Sorge in der Religion, wir wollen den rechten Titel treffen und glücklich muthmaſsen. So wie die Bettler ſchlieſſen: nennen wir ihn nicht Ihro Gnaden, und er iſt ein Edelmann, ſo ſind wir verloren, iſt er kein Edelmann, ſo wird er es nicht übel nehmen; eben ſo iſt es die Maxime vieler geſchickten Männer: **) Wenn

*) Hiob 13, 7 — 10.

**) *Arnobius adv. Gentes Libr. II. p.* 44. und nach ihm *Pascal* hatten dieſe fanatiſche Maxime: daſs diejenigen, welche einen Gott glauben, ewig ſelig werden können, wenn ſie recht haben, und nichts dabei verlieren, wenn ſie ſich irren; und daſs ein Gottesleugner nichts gewinnt, wenn er recht hat, ſich aber ewig unglücklich macht, wenn er ſich irrt. *Penſées, chap. VI.*

auch an dem nichts ist, was man glaubt, so ist kein Schade dabei, es geglaubt zu haben; ist aber etwas daran, so ist man unglücklich, es nicht geglaubt zu haben.

19. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit ist göttlich, welche das Interesse der ganzen Welt zu befördern bemühet ist. Bei dieser Gemüthsbeschaffenheit wünschen wir natürlich, dass unsere Verdienste bekannt und Andere mit uns gleichgesinnet werden. Würden wir uns aber wohl an den Personen rächen, die nichts von dieser unserer Gemüthsbeschaffenheit wüsten? Verdient es wohl wirklich Lob, wenn man um Lob so bekümmert ist? Ist es denn eine so göttliche Sache, Gutes um des Ruhmes willen zu thun? Ist es nicht göttlicher, sogar an Undankbaren Gutes zu thun? Wie kömmt es denn also, dass das, was an uns so göttlich ist, an dem göttlichen Wesen den Charakter und die Würde des Göttlichen verliert, und die Gottheit mehr dem schwachen und ohnmächtigen Theile unsrer Natur, als dem grosmüthigen, männlichen und göttlichen, ähnlich seyn soll?

20. 5. Abschnitt. Wenn wir nicht erst festsetzen, was moralisch vortrefflich ist, und darnach die Beschaffenheit der Gottheit bestimmen, so kann kein wirklicher Religionsglaube statt finden. Wenn es wirklich einen Gott giebt, so mus ihm nothwendig die höchste Güte zukommen, ohne jene Mängel der Leidenschaft, über die wir immer mehr die Herrschaft erlangen, je besser wir werden. Wenn wir erst ein wenig in uns selbst hinabgestiegen sind, und einen Blick in uns selbst gethan haben, dann können wir erst zu den höhern Gegenden der Gottesgelahrtheit hinaufklimmen, und die Neigungen eines vollkommnen Wesens bestimmen.

21. Ein Tonkünstler würde wenig Ehre davon haben, wenn er von Leuten gelobt würde, die kein musikalisches Gehör hätten. Ein Lob, das uns unbekannt ist, und ein erzwungener Beifall kann für uns keinen grosen Werth haben. Wenn demnach das Lob eines göttlichen

Weſens ein ſo wichtiger Theil der Verehrung deſſelben iſt, ſo müſſen wir ſelbſt erſt gut werden.

22. 6. Abſchnitt. Es giebt eine andere Art von Fanaticismus. Wenn wir das Wachsthum und den Fortgang des Fanaticismus recht zu meſſen wiſſen, ſo werden wir uns auch nicht leichtgläubiger Weiſe zu dem Glauben an manche falſche Wunder verleiten laſſen. Jene neue Prophetenſecte behauptet auch ein neues Wunder; hat es aber auch wohl ein von ihrem Fanaticismus ganz freier Menſch geſehen? Brennbare Materialien fangen leicht Feuer, und die Inſpirationskrankheit theilt ſich durch unmerkliche Transpiration mit. Was auch Sauls Geiſt geweſen ſeyn mag, ſo gab es doch nach der Schrift ſowohl einen böſen, als einen guten Geiſt der Weiſſagung. Ein ſeitdem ſelbſt in prophetiſche Entzückungen gefallener Mann ſagt, die alten Propheten hätten den Geiſt Gottes unter Entzückung in ſich gehabt, und die ſeltſamen Gebehrdungen des Leibes hätten ſie wahnwitzig (oder zu Fanatikern) gemacht, wie aus den Exempeln Bileams, Sauls u. a. m. augenſcheinlich erhellt. Der römiſche Geſchichtſchreiber erwähnet eines ganz entſetzlichen Fanaticismus; die Männer waren gleichſam verrückt, und weiſſagten mit einem fanatiſchen Werfen des Leibes (ſ. 9.) Folgendes war der glimpfliche Ausſpruch des Senats bei einer ſo abſcheulichen Sache: Uebrigens ſetzt der Senat aus Vorſicht feſt: wenn jemand dies für einen feierlichen und nothwendigen Religionsgebrauch halten, und meinen ſollte, er könne ihn nicht ohne Irreligioſität und Sünde unterlaſſen, der ſoll es bei dem Prätor der Stadt anzeigen, der Prätor aber ſoll es dem Senat vortragen u. ſ. w. *)

23. Man muſs der Krankheit des Fanaticismus nachſehen, denn ſogar Epikur hat den Fanaticismus ſtillſchweigend geduldet; denn er glaubte gewiſs nicht an je-

*) *Livius lib. XXXIX. cap. 18.*

ne phantaſtiſchen Erſcheinungen, die er durch ſeine Ausflüſſe (*effluvia*) zu erklären meint. *) Nach ihm befindet ſich in der menſchlichen Natur ein ſtarker Vorrath vom natürlichen Hange zum Geiſterſehen; die Grundſätze der Religion wären zwar nicht natürlich, aber es befände ſich doch in den Menſchen eine erſtaunliche Neigung zu übernatürlichen Dingen, die Ideen von denſelben wären ihnen gewiſſermaſsen angebohren. Alle Nationen haben ihre Klagen wider die Schwärmerei oder den Fanaticismus gehabt. Seit den Zeiten der Alten hat es aber gewiſſe Schwärmer gegeben, die ſich einander ohne Barmherzigkeit zerreiſſen möchten. Die unſchuldige Art von Schwärmerei will ſich gern Andern mittheilen; auf dieſe Art ſind auch die Poeten Schwärmer. Denn ſelbſt der kalte Lucrez braucht die Inſpiration, wenn er wider ſie ſchreibt. **)

---

*) *Lucretius lib. IV. v.* 728 — 731 *et* 736 — 741. nach Meineke.

— es ſchwärmen unendliche Mengen von dünnen
Bildern von mancherlei Art auf mancherlei Weiſ' in den Lüften,
Die ſich, wenn ſie einander begegnen, wie Spinnengewebe
Oder Goldſchaum, leicht auch mit einander verbinden.

— — — So ſieht die Einbildung Scyllen,
Höllenhunde, Centauern, Geſpenſter verſtorbener Menſchen,
Deren Gebeine ſchon längſt die modernde Erde bedecket.
Denn es flattern Gebilde von jeder Art in den Lüften
Hin und wieder umher, die theils ſich ſelber erzeugen,
Theils von wirklichen Dingen getrennt ſind.

**) *Lib. I. v.* 2 — 4 *et* 22 — 27.

Venus, holde, die du hier unter des rollenden Himmels
Sternen das Meer voll Segel, die fruchternährende Erde
Allgegenwärtig belebſt — — — —

Weil du denn alſo allein die Regentin der groſsen Natur biſt;
Ohne dich nichts klimmt zur glänzenden Pforte des Lebens;
Ohne dich nichts froh, nichts liebenswürdig und hold iſt;
Drum wünſch' ich mir dich zu meiner treuen Gefährtin,
Wenn ich von der Natur der Dinge zu dichten beginne,
Meinem Memmius.

24. 7. Abſchnitt. Der Fanaticismus iſt alſo überaus mächtig und weit ausgebreitet, denn auch ſelbſt die Atheiſterei iſt davon nicht frei. Es hat ſogar fanatiſche Gottesleugner gegeben. Es läſst ſich auch die göttliche Eingebung nicht ſo leicht davon unterſcheiden. Denn Inſpiration iſt ein wirkliches Gefühl von der göttlichen Gegenwart, und Fanaticismus ein falſches. Der Affect iſt bei beiden ziemlich gleich. Er wird etwas Ungeheueres, und (wie die Maler ſagen) mehr als Lebensgröſse an ſich habendes. Dieſes hat auch Anlaſs zu der Benennung Fanaticismus gegeben, die im Sinne der Alten eine den Geiſt auſser ſich ſetzende Erſcheinung bedeutet. *) Die Inſpiration kann mit Recht ein göttlicher Fanaticismus genannt werden, denn das Wort ſelbſt bedeutet göttliche Gegenwart. Wollen wir uns aber mit einem Gegengift gegen jenen Fanaticismus verwahren, ſo müſſen wir vor allen Dingen unſern eigenen Geiſt prüfen, dann erſt können wir auch prüfen, ob die Geiſter von Gott ſind. Wenn wir prüfen, ob wir bei Vernunft und geſunder Empfindung ſind, dann können wir auch den Geiſt an Andern prüfen, und die Gründlichkeit ihres Zeugniſſes aus der Gründlichkeit ihres Gehirns beurtheilen. S. übrigens Schwärmerei.

Kant. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 4. Abſchn. S. 98. f.

Deſſ. Anthropologie I. Th. 2. Abſchn. Anhang. §. 19. S. 58. f.

Deſſ. Crit. der practiſchen Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. VII. S. 244.

Farbe,

color, *couleur*. Eigenſchaft der verſchiedenen Theile des Lichts, gewiſſe Empfindungen in uns zu erregen,

*) Von φαινεσθαι erſcheinen.

wenn ſie durch die Brechung oder durch andere Urſachen von einander geſondert oder nach verſchiedenen Verhältniſſen gemiſcht, in unſer Auge kommen. Dieſe Erklärung hat ihre Mängel, es iſt aber unmöglich, eine beſſere zu geben. Die Farbe, als Erſcheinung betrachtet, iſt bloſs Sache des Geſichts, die ſich durch Worte nicht erklären läſst; will man ſie aber als Wirkung einer phyſiſchen Urſache expliciren, ſo muſs man ſchlechterdings eine oder die andere Hypotheſe einmiſchen. Man kann alsdann nicht ſagen, was Farben (objectiv) ſind, ſondern nur, wofür ſie dieſer oder jener Naturforſcher (ſubjectiv) halte.

2. Die Pythagoräer nannten Farbe die Oberfläche der Cörper, Plato eine Flamme von den Cörpern, deren Theile mit dem Geſichte ſymmetriſch ſind. Richtiger hat Epikur gelehrt, daſs die Farbe nichts eigenthümliches der Cörper ſei, ſondern von gewiſſen Lagen ihrer Theilchen gegen das Auge herrühre. Dies folgte aus ſeiner Lehre von den Atomen, die er ungefärbt annahm, und Lucrez führt zur Erläuterung die Farben der Taubenhälſe und Pfauenſchwänze an. Die Peripatetiker nahmen bis zum ſiebzehnten Jahrhunderte die Farbe für eine den Cörpern weſentlich zugehörige Eigenſchaft an, ohne weiter viel belehrendes darüber zu ſagen; manche unter ihnen betrachteten ſie als einen Ausfluſs aus den Cörpern.

3. Descartes, der die ſcholaſtiſche Phyſik ſo eifrig beſtritt, kam in ſeiner 1657 erſchienenen Dioptrik der Wahrheit in ſo fern näher, daſs er die Farben nicht für Eigenſchaften der Cörper, ſondern für Wirkungen eines zwiſchen den Cörpern und dem Auge befindlichen Mittels, des Lichts, erklärte.

4. Bayle hält die Farben nicht für inhärirende Eigenſchaften der Cörper, glaubt aber doch, daſs ſie groſsentheils von der Lage der Theile auf der Oberfläche abhängen, und in einer Modification des von dieſer Oberfläche zurückgeworfenen Lichts beſtehen. Er

führt hierüber viele Beiſpiele, beſonders die Farben des Stahls beim Härten, und die ſo ſchön glänzenden Regenbogenfarben auf der Oberfläche des geſchmolzenen Bleies an.

5. Newton erklärt die Entſtehung der Farben der natürlichen Cörper (*Opt. L. I. P. 2. Prop.* 10). dadurch, daſs gewiſſe natürliche Cörper dieſe oder jene Gattung von Strahlen häufiger zurückwerfen, als die übrigen. Mennige, ſagt er, ſieht roth aus, weil ſie die rothen Strahlen am häufigſten zurückwirft. Die Veilchen werfen die violetten Strahlen häufiger zurück, als die übrigen, und erhalten daher ihre Farbe. Eben ſo geht es mit allen andern Cörpern. Jeder Cörper wirft die Strahlen, die ſeine Farbe haben, häufiger zurück, als die übrigen, und erhält ſeine Farbe eben dadurch, daſs dieſe Strahlen in dem zurückgeworfenen Lichte den gröſsten Theil ausmachen.

6. Zur Beſtätigung dieſer Theorie führt er an, daſs jeder Cörper in dem Lichte, welches mit ſeiner Farbe gleichartig iſt, am lebhafteſten und glänzendſten ausſehe, und daſs flüſſige Cörper ihre Farbe mit der Dicke ändern. So ſcheint in einem kegelförmigen Glaſe, das man zwiſchen das Licht und das Auge hält, ein rother Liquor, unten am Boden, wo er dünn iſt, blaſsgelb, etwas höher, orangegelb, weiter hinauf, roth, und wo er am dickſten iſt, dunkelroth. Dieſe Verſchiedenheit rührt doch von nichts anderm her, als daſs ein ſolcher Liquor blaſsgelbe und rothe Strahlen durchläſst und zurückwirft, mehr oder weniger, je nachdem er dicker oder dünner iſt. Hieraus erklärt er auch den Verſuch des D. Hook, da zwei Prismen mit blauen und rothen Liquoren, einzeln durchſichtig, zuſammengehalten undurchſichtig ſind. Wenn der eine Liquor nur allein blaue, der andere nur allein rothe Strahlen durchläſst, ſo können beide zuſammen gar kein Licht mehr durchlaſſen.

7. Die nicht zurückgelaſſenen oder zurückgeworfenen Strahlen werden nach ſeiner Meinung in dem In-

nern der Cörper ſo lange hin und her zurückgeworfen, bis ſie endlich gleichſam vernichtet oder verſchluckt ſind. Sind die Cörper dünn, ſo geht oft noch etwas von dieſem Lichte hindurch. Wenn man ein dünnes Goldblättchen zwiſchen das Auge und das Licht hält, ſo ſieht es grünlichblau aus; alſo nimmt dichtes Gold die blauen und grünen Strahlen in ſich, und ſendet nur die gelben zurück.

S. übrigens den Artikel: Euler.

Wenn man von der Vorſtellung eines Cörpers die Farbe abſondert, ſo geſchieht das folglich dadurch, daſs man ſich den Cörper ohne alle Erleuchtung denkt, oder alles Licht wegdenkt; dann verſchwindet auch mit der Vorſtellung des Lichts die Geſichtsvorſtellung von der Farbe des Cörpers. Die Vorſtellung des Cörpers bleibet dann immer noch übrig, ich habe dann nehmlich immer noch die Empfindung der Undurchdringlichkeit, welches das Hauptmerkmal des Cörpers iſt (C. 35).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35.

Gehler. Phyſikal. Wörterbuch, Art. Farben.

Newton. Optice. L. I. Pars II. Prop. X. Probl. V. Pag. 128 *ſqq.*

Farbenkunſt.

Die Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, welche die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Geſichts, d. i. den Ton deſſelben betrifft. (U. 211). Aufser ihr giebt es nur noch eine Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, nehmlich die Muſik. Herr von Buffon (*Diſſ. ſur les couleurs accidentelles* in den *Mem. de l' Acad. des Sc.* 1743. *p.* 206 in 12. oder *p.* 159 in 4.) ſagt aber mit Recht: man kann darum nicht das Auge und das Ohr gemeinſchaftlichen Geſetzen unterwerfen, und das eine dieſer Organe nach den Regeln des andern behandeln, als

wenn es möglich wäre, ein Concert fürs Auge oder eine Landſchaft für die Ohren zu machen.

2. Einem jeden Sinn gehören eigene Empfindungen an, d. i. es können durch die Eindrücke der Gegenſtände auf ihn gewiſſe Wirkungen hervorgebracht werden, die durch den Eindruck deſſelben, ja auch eines andern Gegenſtandes auf einen andern Sinn nicht hervorgebracht werden können. Für das Auge und für das Ohr giebt es nur eine Kunſt, dieſe Empfindungen in ein ſchönes Spiel zu ſetzen. Es iſt aber hier von einer äſthetiſchen, d. h. ſolchen Kunſt die Rede, die das Gefühl der Luſt zur unmittelbaren Abſicht hat. Dieſe will nun die Empfindungen in ein ſchönes Spiel ſetzen, d. i. ſie will bewirken, daſs der Verſtand und die Einbildungskraft in eine ſolche freie (regelloſe) Thätigkeit bei der Wahrnehmung dieſer Empfindungen geſetzt werden, die zuſammenſtimmt, ſo daſs aus dieſer Zuſammenſtimmung beider Seelenvermögen ein Wohlgefallen an den Empfindungen entſpringe. Es kömmt hierbei nun hauptſächlich auf die ſubjective Beſchaffenheit des Sinnes, in Anſehung ſeiner Receptivität, oder Fähigkeit, die Eindrücke aufzunehmen, an. Die Kunſt will bewirken, daſs das Spiel der Empfindungen ſich allgemein mittheile. Der Sinn muſs daher bei allen Subjecten nicht nur eine gewiſſe übereinſtimmende Organiſation haben, welche ihn eigentlich zu dem beſtimmten Sinn macht, ſondern die Kunſt muſs nun auch bewirken, daſs er in allen Subjecten, in denen ſie das Spiel der Empfindungen hervorbringen will, eine gewiſſe gleiche Stimmung erhalte. Die Einwirkung des Gegenſtandes auf den Sinn kann nehmlich ſtärker oder ſchwächer ſeyn, nachdem der Sinn geſpannt iſt, und dieſe Spannung oder Stimmung des Sinnes, gleichſam des Inſtruments, worauf der Künſtler mittelbar ſpielt, beſtimmt den ſtärkern oder ſchwächern Grad der Eindrücke, oder der Empfindungen. Dieſe Spannung oder Stimmung des Sinnes bleibt aber nicht, ſondern wechſelt ab. Der erſte Eindruck auf den Sinn beſtimmt den Grad der Spannung, mit welchem der Sinn den folgenden Eindruck aufnimmt.

Dieſen muſs daher der Künſtler kennen, und darnach die folgende Empfindung, die er hervorbringen will, berechnen. Dieſer neue Eindruck ſpannt den Sinn wieder anders, und beſtimmt den Grad der Stimmung, mit welchem der Sinn den folgenden Eindruck aufnimmt u. ſ. f. Die rechte Proportion dieſer Grade der Stimmung oder Spannung des Sinnes, welche man auch, wie in der Muſik, die Töne deſſelben nennt, zu treffen, und dadurch Annehmlichkeit und Wohlgefallen in dem Gemüth der Empfindenden hervorzubringen, darin beſtehet die Kunſt des äſthetiſchen Künſtlers. In der Farbenkunſt ſoll nun dieſes für das Geſicht durch die Farben bewirkt werden.

3. Wir empfinden aber zweierlei durch den Sinn: die Annehmlichkeit und die Schönheit des ſchönen Spiels der Empfindungen. Wenn ein einzelner Eindruck, durch den Ton, aufs Gehör, oder durch eine Farbe, aufs Geſicht gemacht wird, ſo haben wir bloſs das Bewuſstſeyn dieſer Wirkung, oder eine einzelne Empfindung, und dieſe iſt angenehm oder unangenehm. Wir nennen die Empfindung angenehm, wenn die Wirkung der Lichtbebungen (die Farben), oder der Luftbebungen (die Töne) auf die elaſtiſchen Theile unſers Cörpers ſo beſchaffen ſind, daſs ſie den Sinnen gefällt; im Gegentheil unangenehm. So iſt eine ſchreiende Farbe unangenehm, eine ſanfte hingegen angenehm. Wenn aber mehrere Eindrücke, durch Töne oder Farben, hintereinander aufs Gehör oder Geſicht gemacht werden, ſo bemerkt der Verſtand auch noch das Spiel in der Zeiteintheilung, nach welcher ſie auf einander folgen, und zieht dieſe in Beurtheilung, und findet das Spiel der Empfindung dann ſchön oder häſslich. Wir nennen dieſes Spiel ſchön, wenn die Proportion der Zeiteintheilung in den Luftbebungen oder Farbenbebungen ſo beſchaffen iſt, daſs ſie in der bloſsen Beurtheilung gefällt, im Gegentheil aber häſslich. So ſind zwei Farben, die grell neben einander abſtechen, häſslich, die ſich hingegen ſanft in einander verlaufen, ſchön.

4. Es iſt merkwürdig, daſs man bisher nicht recht ausmachen konnte, ob die Empfindungen durchs Gehör und Geſicht, vermittelſt der Töne und Farben, angenehm oder ſchön ſind. Es kömmt nehmlich zur Entſcheidung dieſer Frage darauf an, ob die Empfindungen durch Farben und Töne bloſs den Sinn, oder auch die Reflexion zum Grunde haben. Auch kann dieſe Affectibilität bisweilen mangeln, d. i. es iſt ſehr wohl möglich, daſs Jemand ein gutes Gehör und Geſicht habe, und dennoch eine Muſik oder das Colorit in einem Gemählde ihm weder Vergnügen noch Miſsvergnügen mache. Allein die Mathematik der Muſik und (analogiſch) der Farben beweiſet, daſs ſie Gegenſtände unſers Geſchmacks ſeyn, und zu dem Urtheil, daſs ſie ſchön oder häſslich ſind, berechtigen können. Es iſt wahr, die Lichtbebungen und Luftbebungen ſind von einer ſolchen Schnelligkeit, daſs dieſe alles unſer Vermögen, die Proportion der Zeiteintheilung durch dieſelbe unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurtheilen, wahrſcheinlicherweiſe bei weitem übertrifft. Und man ſollte daher glauben, daſs die Zeiteintheilung durch die Zitterungen der Lichtſtrahlen nicht bemerkt und in Beurtheilung gezogen werden könnte. Wäre das, ſo könnte man nicht von der Schönheit der Farben ſprechen, weil dieſe allein die Zweckmäſsigkeit ohne Zweck in der Form des Gegenſtandes iſt. Nun iſt aber bei den Farben keine andere Form als die Zeit in der Eintheilung derſelben durch die verſchiedene Zitterung der Lichttheilchen. Folglich wäre bei den Farben kein Wohlgefallen an der Form, ſondern bloſs ein Vergnügen an der Materie, nehmlich an der Wirkung der Zitterungen auf die elaſtiſchen Theile unſers Cörpers denkbar, d. i. es gäbe bloſs Annehmlichkeit der Farben, aber nicht Schönheit derſelben. Allein man beurtheilt billig die Farbenabſtechung nach der Analogie mit den Schwingungen der Lufttheilchen in den Tönen der Muſik. Dieſes wird deutlich werden durch folgende Stelle aus Eulers Briefen (an eine deutſche Prinzeſſin Br. 134). „Der Ton des Claviers, den man mit C bezeichnet, macht in einer Secunde ohngefähr 100 Schwingungen.“ Das heiſst, wenn die Saite

aus der geraden Linie ACB in Fig. 27 herauskömmt, ſo kömmt ſie 50 mal hintereinander in die Lagen AMB und ANB, welche Schwingungen, ſodann die Luft in eine gleiche Bewegung ſetzen, ſo daſs die Lufttheilchen unſere Gehörnerven in der Secunde eben ſo oft anſtoſsen und erſchüttern. Der Ton D macht 112; der Ton E, 125; der Ton F, 133; der Ton G, 150; der Ton A, 166; der Ton H, 187; und der Ton C, 200 ſolcher Schwingungen. Auf dieſe Art hängt die verſchiedene Höhe und Tiefe der Töne von der Anzahl der Schwingungen ab, die während einer Secunde vollbracht werden. Es leidet keinen Zweifel, daſs auch der Sinn des Geſichts eben ſo verſchiedentlich gerührt wird, nachdem die Anzahl der Schwingungen, von welchen die nervichten kleinen Fibern im Boden des Auges erſchüttert werden, gröſser oder geringer iſt. Wenn dieſe Fiberchen 1000 mal in einer Secunde erſchüttert werden, ſo muſs die Empfindung ganz anders ſeyn, als wenn ſie 1200 oder 1500 mal in derſelben Zeit erſchüttert würden. Es iſt zwar gewiſs, daſs unſer Werkzeug des Geſichts nicht im Stande iſt, dieſe groſsen Zahlen zu zählen, noch vielweniger als unſer Ohr die Schwingungen, welche die Töne ausmachen, zählen kann; aber das Mehr oder Weniger können wir doch ſehr wohl unterſcheiden. In dieſem Unterſchiede muſs man die Urſache der verſchiedenen Farben ſuchen; und es iſt gewiſs, daſs jede Farbe einer gewiſſen Anzahl von Schwingungen entſpricht, welche in einer Secunde die Fiberchen unſerer Augen rühren, ob wir gleich bei den Farben das noch nicht thun können, wozu wir bei den Tönen im Stande ſind, daſs wir die Zahl der Schwingungen, die jeder Farbe zukömmt, anzugeben wüſsten.

5. Ein zweiter Grund, daſs die Farben auch als ſchön beurtheilt werden, iſt der, daſs manche Menſchen die Farben nicht unterſcheiden können. Drei Brüder Harris in Cumberland ſahen Gröſse und Geſtalt ſehr deutlich, konnten aber keine Farben unterſcheiden. Einer unterſchied zwar ſchwarz von weiſs, auch ein geſtreiftes Band von einem einfarbichten, wuſste aber die

Namen der Farben nicht anders, als durch Rathen zu treffen. Eben dies wird von einem gewiſſen Colardeau in Frankreich und einem Apotheker in Strasburg erzählt (Gehler Phyſ. Wörterb. Artk. Geſicht). Dieſe Beiſpiele ſind zwar ſelten, ſie beweiſen aber doch, daſs die Fähigkeit, Licht und Schatten zu unterſcheiden, welches jene Menſchen konnten, auf ganz andern Bedingungen (der Empfindung) beruhen müſſe, als die Fähigkeit, Farben zu unterſcheiden, welches jene Menſchen nicht konnten (Jakob Grundriſs der Erfahrungsſeelenlehre, §. 193).

6. Ein dritter Grund, daſs die Farben auch als ſchön beurtheilt werden, iſt die veränderte Qualität bei den verſchiedenen Anſpannungen auf der Farbenleiter. Nehmlich, nicht bloſs der Grad der Empfindung der Farben kann zu oder abnehmen; ſondern, wenn das Licht unmittelbar auf unſer Auge wirkt, und der Eindruck deſſelben ſchwächer wird, ſo verändern ſich zugleich die Farben, die das Auge ſieht, alſo verändert ſich nicht bloſs die intenſive Quantität (der Grad) des Lichts, ſondern auch die Qualität (Beſchaffenheit) deſſelben in Anſehung der Farbenleiter. So bringt der lebhafte Eindruck, den das Auge durch das Anſchauen der Sonne oder eines leuchtenden Cörpers überhaupt erhält, zuerſt ein gelbes, dann ein grünes und zuletzt ein blaues Bild hervor. (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Farben, zufällige).

7. Ein vierter Grund, daſs die Farben auch als ſchön oder häſslich beurtheilt werden, iſt, daſs die Zahl derſelben für begreifliche Unterſchiede beſtimmt iſt. So hat Tobias Mayer ein Farben-Dreieck verfertigt. Wenn nehmlich die drei Hauptfarben, roth, blau und gelb, nach Zwölfteln mit einander gemiſcht werden, ſo bekömmt man dadurch, und durch die mögliche Miſchung der bereits gemiſchten Farben, 91 Farben heraus. Mayer ſetzt dann noch zweimal 364 Farben hinzu, nach dem verſchiedenen Abſtande von Weiſs und Schwarz. So enthält dieſes Farbenſyſtem 819 verſchiedene Farben. Aus allen dieſen Gründen folgt, daſs die Empfindungen

von den Farben nicht als bloſser Sinneneindruck, ſondern als die Wirkung einer Beurtheilung der Form im Spiele vieler Empfindungen, anzuſehen iſt. Wir erklären alſo die Farbenkunſt für ein ſchönes Spiel der Empfindungen, und nicht bloſs für die Kunſt angenehmer Empfindungen durch das Geſicht, und die Farbenkunſt gehört folglich zu den ſchönen Künſten (U. 211 ff. M. II, 716).

Noch einige hiemit zuſammenhängende Bemerkungen wird man bei dem Worte Muſik finden.

Faſeln.

Wenn Jemand ſcherzt, ſo kann viel Verſtand durch ſeine Scherze hindurch ſcheinen; aber es kann auch in der Munterkeit eines Scherzenden die Dazumiſchung des Verſtandes unmerklich ſeyn, im letzten Falle ſagt man von ihm, er faſelt. Beiſpiele hierzu geben die meiſten Scherze der Kinder, bei denen der Verſtand noch nicht gebildet genug iſt, als daſs er auch bei ihren Scherzen auf ſeinem Poſten ſeyn ſollte. Darum erzählt man den Scherz eines Kindes, der keine Faſelei iſt, als eine Seltenheit wieder. Die Scherze des Poſſenreiſsers in den Volks-Poſſenſpielen ſind gemeiniglich nichts anders, als die armſeligſten Faſeleien, und es ekelt daher den Mann von gebildetem Verſtande, ſie anzuhören. Sie werden erſt dann wieder erträglich, wenn ſie ſo dumm ſind, daſs eben dieſe Dummheit Lachen erregt und folglich aufheitert. Dies erwarten verſtändige Leute, wenn ſie ein ſolches Poſſenſpiel beſuchen.

2. Wer beſtändig faſelt, iſt albern. Kant ſagt: man merkt leicht, daſs auch kluge Leute bisweilen faſeln, und daſs nicht wenig Geiſt dazu gehöre, den Verſtand eine kurze Zeit von ſeinem Poſten abzurufen, ohne daſs dabei etwas verſehen wird. Das iſt eine Erfahrung, die man wohl zu machen Gelegenheit hat, wenn man ſich öfters im Kreiſe kluger Leute befindet. Es gehört, will Kant ſagen, ſchon ein ziemliches Vermögen, einen witzi-

gen Einfall recht lebhaft darzuſtellen, dazu, wenn der Fehler im Urtheile dabei nicht auffallen und widrig ſeyn ſoll.

3. Kant erklärt daher die Albernheit auch ſo (A. 127): ſie ſei der Mangel der Urtheilskraft, aber mit Witz. Die Urtheilskraft iſt das Vermögen, aufzufinden, ob das Beſondere der Fall einer Regel iſt. Es geht auf das, was thunlich iſt (theoretiſche Urtheilskraft), was ſich ſchickt (äſthetiſche Urtheilskraft), und was ſich geziemt (praktiſche Urtheilskraft). Wer nun dies nicht beſtimmen kann, und dieſen Mangel mit Witz erſetzen will, der iſt albern. Er macht es nehmlich umgekehrt, ſtatt daſs er zum Allgemeinen (der Regel) das Beſondere (den Fall der Regel) ausfinden ſoll, denkt er ſich zu einem Beſondern (einzelnen Fall) das Allgemeine (die Regel) aus. Denn der Witz beſtehet eben in dem Vermögen, zum Beſondern das Allgemeine auszufinden (A. 123). Als jener Invalide, der ſich zu einem Schulmeiſterdienſte auf dem Lande meldete, examinirt und gefragt wurde, ob er auch das Gebet des Herrn wiſſe, ſo antwortete er: Nein; aber, ſetzte er hinzu, er wiſſe die Weiſe. Auf Befragen, worin denn dieſe beſtehe, hielt er den Hut vors Geſicht. Das war eine Albernheit, denn er meinte, man bete auch, wenn man den Hut vor das Geſicht halte. Es war Mangel der Urtheilskraft, den Begriff des Gebets (der hier die Regel iſt) auf einen Fall anzuwenden (die Ceremonie mit dem Hut), der nicht unter dem Begriff ſtehet; indeſſen war es doch Witz, für einen Fall einen allgemeinen Begriff (die Weiſe) aufzuſuchen, die dem Gebet durch Worte ähnlich ſei, und dafür gelten könne; und ſo gleichſam das Gebet, in das durch Worte, und das durch die Weiſe einzutheilen. Nach dieſer Erklärung kann man *ineptus* durch albern überſetzen. *Cicero* (*de Oratore*, 2, 4) ſagt: dieſes Wort heiſse ſo viel als *non aptus*, nicht ſchicklich, nicht paſſend. Denn derjenige heiſse *ineptus*, der nicht zu unterſcheiden wiſſe, ob es Zeit ſei, etwas zu ſagen, ob es dahin gehöre, oder der zu viel rede, oder der ſich zeigen wolle, oder nicht auf

das Schickliche und Anſtändige Rückſicht nehme. Bei den Griechen ſei dieſer Fehler ſo herrſchend geweſen, daſs ſie ihn gar nicht für einen Fehler erkannt und daher auch kein Wort für ihn hätten. Auch die Franzoſen nennen Albernheiten oder abgeſchmackte Poſſen *des inepties* (ſ. das Catholicon unter dem Wort: *ineptie*).

Kant. Beob. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 2. Abſchn. S. 17.

Deſſ. Pragm. Anthropologie §. 33. S. 123. §. 36. S. 127.

Faſſen,

ins Gedächtniſs, behalten, *memoria complecti, retenir dans la memoire.* Ins Feld der Imagination ſo gründen, daſs man es nach Belieben daraus wieder hervorholen kann. Es iſt eine der drei formalen Vollkommenheiten des Gedächtniſſes, wenn man dazu nicht viel Zeit nöthig hat (A. 93).

2. Etwas methodiſch ins Gedächtniſs faſſen (*memoriae mandare*) heiſst memoriren (nicht ſtudiren, wie der gemeine Mann es von dem Prediger ſagt, der ſeine künftig zu haltende Predigt bloſs auswendig lernt). Dieſes Memoriren kann mechaniſch, oder ingeniös, oder judiciös ſeyn. Das erſtere beruht bloſs auf öfterer Wiederholung, z. B. wenn der das Einmaleins Lernende die ganze Reihe der auf einander in der gewöhnlichen Ordnung folgenden Worte durchgehen muſs, um auf das Geſuchte zu kommen. Wird der Lehrling z. B. gefragt, wie viel macht 3 mal 7, ſo muſs er von 3 mal 3 anfangen; fragt man ihn aber, wie viel macht 7 mal 3, ſo muſs er die Zahlen erſt umkehren. Wenn das Erlernte eine feierliche Formel iſt, ſo halten es daher oft Leute von dem beſten Gedächtniſſe für nöthig, ſie abzuleſen, wie es auch die geübteſten Prediger thun, weil die mindeſte Abänderung der Worte hiebei lächerlich ſeyn würde (U. 94).

3. Das ingeniöſe Memoriren iſt eine Methode durch Aſſociation von Nebenvorſtellungen, die an ſich (für den Verſtand) gar keine Verwandſchaft mit einander haben, die Vorſtellungen zur Erinnerung an einander zu knüpfen. Man braucht z. B. dazu die Aehnlichkeit der Laute einer Sprache bei der gänzlichen Ungleichheit der ihnen correſpondirenden Bilder. Man beläſtigt bei dieſer Methode das Gedächtniſs noch mehr mit Nebenvorſtellungen, um etwas leichter ins Gedächtniſs zu faſſen. Dieſe Methode iſt folglich ungereimt und ein Widerſpruch der Abſicht mit ſich ſelbſt; denn es ſoll ein Mittel ſeyn, die Beſchwerde, ſich an etwas erinnern zu können, zu vermindern, und dieſes geſchieht doch durch Vermehrung deſſen, weſſen man ſich gelegentlich erinnern will. In der That haben auch die Witzlinge ſelten ein treues Gedächtniſs (*ingenioſis non admodum fida eſt memoria*); das iſt eine Bemerkung, die deutlich beweiſet, daſs das witzige (ingeniöſe) Memoriren nichts taugt (A. 94 f.).

4. Das judiciöſe Memoriren iſt kein anderes als das einer Tafel der Eintheilung eines Syſtems (z. B. des Linnäus) in Gedanken. Wenn man nehmlich etwas ſollte vergeſſen haben, ſo kann man ſich durch die Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wieder zurecht finden. Oder es beſteht in der Abtheilung eines ſichtbar gemachten Ganzen (z. B. der Provinzen eines Landes auf einer Charte, welche nach Norden, Weſten u. ſ. w. liegen), weil man auch dazu Verſtand braucht und dieſer wechſelsweiſe der Einbildungskraft zu Hülfe kommt. Am meiſten wird durch die Topik, d. i. ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze genannt, welches eine Claſſeneintheilung iſt, die Erinnerung erleichtert (A. 95).

Fatalismus,

fatalismus, fatalisme. Die Behauptung einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zuſammenhange der Natur ſelbſt, ohne erſtes Prin-

cip (Pr. 185). Sie hat die Abſicht, alles aus Natururſachen zu erklären, und nimmt die Naturdinge für Dinge an ſich, deren Reihe nach dem Geſetze der Cauſalität ſie *a parte ante* oder im Aufſteigen von der Wirkung zur Urſache ins Unendliche verlängert.

2. Man nennt aber auch Fatalismus, die Behauptung einer blinden Naturnothwendigkeit in der Cauſalität des erſten Princips der Natur. Hierüber hat ein Platoniſcher Philoſoph und Mathematiker an dem Florentiniſchen Hofe im 15. Jahrhundert, Namens George Gemiſtus Pletho, ein Buch geſchrieben, worin er dieſen Fatalismus behauptet. Das Buch iſt griechiſch und noch nicht gedruckt. Es hat den Titel περὶ εἱμαρμένης, d. i. vom Fatum. Wir kennen es bloſs aus einzelnen Stellen, die in einer Widerlegung deſſelben vorkommen, welche Matthäus Kamariota, ein griechiſcher Philoſoph und Redner von Theſſalonich, um das Jahr 1430 geſchrieben hat. Sie beſtehet aus zwei Reden, die herausgekommen ſind unter dem Titel: Ματθαίου τοῦ Καμαριώτου λόγοι δύο πρὸς Πλήθωνα, περὶ εἱμαρμένης. *Matthaei Camariotae Orationes II. in Plethonem de fato. Ex bibliotheca publica Lugduno-Batava nunc primum edidit et latine reddidit Hermannus Samuel Reimarus, Hamburgenſis. Praefationem, in qua de Camariota traditur notitia, praemiſit Vir Celeb. Jo. Albertus Fabricius, Lugduni Batavorum* 1721. 8. Man ſtellt ſich nehmlich vor, die oberſte Urſache aller Naturdinge ſei ebenfalls eine Natururſache, und ſie habe daher, wie jede andere Natururſache, ihrer Natur gemäſs wirken müſſen, folglich nicht anders wirken können, als ſo, wie ſie gewirkt habe. Obgleich Gott, ſagt Pletho, (*Matth. Camariotae Orat. I. p.* 29), unter allen Dingen allein nicht wodurch beſtimmt worden iſt, weil noch nichts geweſen iſt, was ihn hätte beſtimmt haben können, denn alles, was beſtimmt wird, muſs von ſeinen Urſachen beſtimmt werden; und ob er gleich zu mächtig iſt, als daſs ihn etwas beſtimmen könnte, und dabei immer bleibet, und ſtets in demſelben Zuſtande: ſo hat er doch die gröſste und ſtärkſte Nothwendigkeit

unter allen, eine Nothwendigkeit, die es durch sich selbst ist, nicht durch etwas anderes — es kömmt ihm, ob er gleich vollkommen gut ist, die höchste Nothwendigkeit zu. Die transscendentale Idee einer obersten Welturſache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz (eines vernünftigen Wesens), dienet dazu, diese freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptung des Fatalismus, sowohl im letztern, als im ersten Sinne, aufzuheben, und dadurch der moralischen Idee von Gott (als eines Wesens, welches die physische Welt einer moralischen Ordnung unterworfen wissen will) ausser dem Felde der Speculation (im Praktischen) Raum zu verschaffen. Denn ohne die Naturanlage zu der Idee von Gott, als einem vernünftigen Wesen, würden sich die praktischen Principien nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten können, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf (Pr. 184 ff.).

3. Man denke sich z. B. die Fatalität der Naturbestimmung in der zweckmäfsigen Form ihrer Producte, d. h. denjenigen Idealismus der objectiven Zweckmäfsigkeit der Naturproducte, welcher behauptet, dafs die Form der Naturdinge darum unabsichtlich sei, weil sie zwar von einer obersten, aber nach einer blinden Nothwendigkeit wirkenden Ursache herrühre. Dieses Princip bezieht zwar die Materie auf einen hyperphysischen (übersinnlichen) Grund ihrer Form und der ganzen Natur, aber nach dem Fatalismus in der letztern Bedeutung (in 2), nach welchem diese übersinnliche Ursache nicht wirken kann, wie sie will, sondern ihrer Natur gemäfs. Dieses System der Fatalität, wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist, und welches sich auf etwas Uebersinnliches beruft, wohin also unsere Einsicht nicht reicht, ist nicht so leicht zu widerlegen, darum, weil sein Begriff von dem Urwesen gar nicht zu verstehen ist. So viel ist aber klar: dafs in diesem System die Zweckverbindung in der Welt als unabsichtlich angenommen werden mufs, weil sie, zwar von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande

mithin von keiner Abſicht deſſelben, ſondern aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur, und der davon abſtammenden Welteinheit, abgeleitet wird. Folglich iſt der Fatalismus der Zweckmäſsigkeit, oder die Behauptung, daſs die Form der Naturdinge nothwendig und in der blinden Nothwendigkeit der oberſten Natururſache gegründet ſei, zugleich ein Idealismus der Zweckmäſsigkeit, oder die Behauptung, daſs dieſe Zweckmäſsigkeit unabſichtlich ſei (U. 322 f.).

4. Der Fatalismus war, trotz dem Widerſpruche, ſchon die Meinung der älteſten Griechen, ſie behaupteten, die menſchlichen Schickſale hingen von einem eiſernen Fatum (blinden Nothwendigkeit) ab, dem auch Götter auszubeugen nicht vermöchten. Bei Homer iſt jedem Menſchen des Lebens Ziel vorgeſteckt, welches durchaus unverrückbar, mithin unbedingt iſt. Noch zu Kröſus Zeiten that das delphiſche Orakel den Ausſpruch, des Schickſals (Fatums) Macht ſei über die Götter. Die Vorſtellung eines ſolchen Fatums findet ſich faſt durchgängig bei unaufgeklärten Menſchen, ſie iſt die, welche in der Kindheit des Verſtandes entſpringt, und findet ſich daher noch jetzt unter uns beim gemeinen Mann überall. Wenn des Menſchen Ende da iſt, ſagt er, ſo hilft keine Kunſt des Arztes, und keine Arznei. Dieſe Behauptung rührt aus der Erfahrung her, daſs Manche bei aller ihrer Klugheit nichts bewirken können, und Andern wieder alles im Schlafe zufällt, Andere wieder gegen alle Warnung dem Unglück in den Rachen ſtürzen. (Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſ. 1. B. S. 7). Wir haben geſehen, ſagt Pletho (*Camariotae Orat. I. p.* 98) daſs Manche, welche voraus wuſsten, wie es ihnen gehen würde, ihrem Schickſal nicht haben entgehen können, ſo viel Mühe ſie ſich auch darum gaben, und daſs Andere gerade darum in ihr Schickſal hineingeſtürzt ſind, weil ſie voraus wuſsten, was ihnen begegnen ſollte, und ſie demſelben auszuweichen ſuchten. Es iſt keine Erlöſung und Befreiung von dem, was Gott einmal von Ewigkeit her beſchloſſen und beſtimmt hat.

5. Nach dem Heraklit geſchieht alles nach den Geſetzen des Schickſals, denen das Siegel der Nothwendigkeit aufgedruckt iſt. Ein beſtimmter Begriff von dem, was das Schickſal ſei, gebrach ihm. Antonin VI, 42) ſtellt Heraklit als Urheber der Bemerkung dar, daſs in der Welt alles aufs genaueſte verknüpft iſt, ſo daſs auch die Schlafenden mitwirken zu dem, was geſchieht. Ariſtoteles (*Met. I*, 3) ſagt, daſs Heraklit das Feuer zum Princip aller Dinge gemacht habe. Klemens von Alexandrien (*Admon. ad gent.* p. 42.) ſagt auch, ſein Gott ſei das Feuer geweſen. Hieraus folgt, daſs ſeine erſte Materie zugleich ſein höchſter Gott war. Alle diejenigen, welche von den Lehren des Heraklit Nachricht geben, ſagen zum Theil mit des Philoſophen eigenen Worten, er habe dem Grundfeuer eine Denkkraft beigelegt. Heraklit behauptete eigentlich: das Univerſum hat weder Gott noch Menſch gemacht, es iſt ein unaufhörlich lebendes Feuer, das nach feſten Geſetzen entbrennt und verliſcht. (Tiedemann. a. a. O. S. 212. ff).

6. Plato nennt die einmal von Gott geordnete Reihe von Weltveränderungen Fatum oder Schickſal. Die Weltſeele, ſagt Cicero, welche auf Erden die menſchlichen Angelegenheiten beſorgt, nennen die Akademiker auch die Nothwendigkeit, weil ſich nichts anderes ereignen kann, als was ſie feſtgeſetzt hat, bei einer faſt nothwendigen und unabänderlichen Reihe von Urſachen; zuweilen aber Glück und Zufall, weil ſie manche uns unerwartete, und aus Mangel an Kenntniſs der Urſachen unvorhergeſehene Dinge hervorbringt. Dieſe Vorſtellung des Cicero vom Platoniſchen Fatum ſcheint ſchon mit Ariſtoteliſchen Lehren vermiſcht zu ſeyn. (Tiedemann 2. B. S. 173. ff.).

7. Diodorus Kronus behauptete, daſs alles Zukünftige abſolute Nothwendigkeit habe. Iſt alles unmöglich, was nicht geſchehen wird; ſo iſt nur möglich, was geſchehen wird. Nun heiſst das, deſſen Gegentheil

unmöglich ſſt, nothwendig; folglich iſt alles das, was geſchehen wird, oder alles, was möglich iſt, nothwendig (*Cic. ep. ad. Fam. IX*, 4. *et de fato.* 7. Tiedemann. a. a. O. S. 406.)

8. Die Stoiker ſuchten die abſolute Nothwendigkeit von ihrem Fatum möglichſt zu entfernen (*Auguſtin. de Civ. Dei V*, 10). Sie theilten zu dem Ende die Ereigniſſe in nothwendige und nicht nothwendige ein. Zu den letztern zählten ſie ohne Zweifel alles, was Zufall, Glück und Entſchlieſsung des freien Willens bewerkſtelligt, ſo daſs Fatum und Zufall ſich einander nicht gänzlich aufheben. Wie aber beides neben einander beſtehen ſoll, das haben die Geſchichtſchreiber der Philoſophie nicht aufgezeichnet. Wenn demnach unter den Neuern mehrere und groſse Männer im Stoiſchen Schickſale nur blinde Nothwendigkeit erblikken; ſo ſahen ſie offenbar nur deſſen eine Seite (Tiedemann a. a. O. S. 487. f.)

9. Nach Boethius iſt Fatum, die Ausführung des Plans aller Weltbegebenheiten, im göttlichen Verſtande, in Zeit und Ort, durch die Subſtanzen in der Welt. Hieraus folgt, daſs in der Welt nichts geſchieht, was nicht Gott vorher beſtimmt und angeordnet hätte. (Tiedemann 3. B. S. 559.) Dies iſt kein Fatalismus, ſondern ein Theismus.

10. Hobbes bewies den Satz des Diodorus Kronus (in 7) ſo: was nie eine zu ſeiner Hervorbringung hinreichende Urſache haben wird, iſt unmöglich. Alſo iſt nur das wirklich gewordene möglich. Daraus folgt, daſs alles Geſchehende nothwendig geſchieht; denn das, deſſen Gegentheil unmöglich iſt, iſt nothwendig; nun iſt aber unmöglich, daſs das Zukünftige nicht zur Wirklichkeit komme, alſo iſt es nothwendig. Der Zufall exiſtirt bloſs in unſrer Vorſtellung. So nennen wir den heutigen Regen zufällig, weil wir ſeine vorhergehenden Urſachen nicht geſehen haben. (Tiedemann 6. B. S. 46. f.) Hobbes gedenkt hier aber bloſs des Naturmechanismus nach dem Geſetze der Cauſalität, und gar nicht der

Zwecke, dafs alſo dieſes Syſtem eigentlich nicht ein Fatalismus iſt.

11. Spinoza (Sittenlehre, 1. Th. 11. und 14. Satz) behauptet: Gott, oder das einzige für ſich beſtehende Ding (Subſtanz), iſt nothwendig da. Aus der Unendlichkeit der göttlichen Natur mufs Unendliches auf unendliche Weiſe folgen, das iſt alles, deſſen ein unendlicher Verſtand fähig iſt (16. Satz). Hieraus folgt: dafs Gott von allen Dingen die wirkende Urſache ſei; dafs Gott eine Urſache für ſich und nicht zufälliger Weiſe ſei; dafs Gott ſchlechterdings die erſte Urſache ſei (1 — 3 Zuſatz). Alles, was aus der uneingeſchränkten Natur einer göttlichen Eigenſchaft folget, das mufs allezeit und als unendlich da geweſen ſeyn, oder iſt kraft derſelben Eigenſchaft ewig und unendlich (21. Satz). Spinoza behauptet ferner (22. Satz.): was aus einer göttlichen Eigenſchaft folget, ſo ferne ſie eine beſtimmte Weiſe an ſich hat, welche kraft derſelben nothwendig da und unendlich iſt: das mufs eben ſowohl nothwendig da und unendlich ſeyn. Eine jede Weiſe, welche nothwendig da und unendlich iſt, hat nothwendig erfolgen müſſen, entweder aus der uneingeſchränkten Natur einer göttlichen Eigenſchaft, oder mittelſt einer beſtimmten Eigenſchaft, welche nothwendig da und unendlich iſt (23. Satz). Ein Ding, welches beſtimmt iſt, etwas zu wirken, iſt von Gott nothwendig auf dieſe Art beſtimmt worden; und dasjenige, was von Gott nicht beſtimmt iſt, kann ſich ſelbſt nicht zum Wirken beſtimmen (26. Satz). Ein Ding, welches von Gott beſtimmt iſt, etwas zu wirken, kann nicht machen, dafs es nicht beſtimmt wäre (27. Satz). Einzelne Dinge, oder ein jedes Ding, welches endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat, kann nicht da ſeyn, noch auch zum Wirken beſtimmt werden, es ſei denn, dafs es zum Wirken durch eine andere gleichfalls endliche und ein beſtimmtes Daſeyn habende Urſache beſtimmt werde, u. ſ. f. (28. Satz). Es iſt in der ganzen Natur nichts Zufälliges, ſondern alles iſt durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, auf gewiſſe

Weiſe zu ſeyn und zu wirken (29. Satz). Der Wille kann keine freie, ſondern bloſs eine nothwendige Urſache genennet werden (30. Satz). Hieraus folget 1), daſs Gott nicht aus freiem Willen wirke (1 Zuſatz). Es folget 2), daſs Wille und Verſtand ſich zu dem Weſen Gottes eben ſo verhalten, wie Bewegung und Ruhe (2. Zuſatz).

Die Dinge konnten auf keine andere Weiſe, auch in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als ſie wirklich ſind hervorgebracht worden (33 Satz). Die Macht Gottes iſt ſein Weſen ſelbſt (34. Satz). Alles, wovon wir gedenken können, daſs es in der Macht Gottes ſei, das iſt nothwendig (35. Satz).

Kant. Prolegomenen §. 60. S. 185. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 72. S. 322. f.

Fatalität,

ſ. Fatalismus und Fatum.

Fatum,

blinde Naturnothwendigkeit, εἱμαρμενη, πεπρωμενη (verſt. μοιρα), *fatum*, *fatum*. Die Unmöglichkeit des Gegentheils deſſen, was iſt und geſchieht, ohne allen Grund. Der Gebrauch des Begriffs der Nothwendigkeit iſt bloſs für die Gegenſtände der Erfahrung erlaubt, und da iſt nur dasjenige nothwendig, deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung (beſonders des der Urſache und Wirkung) beſtimmt iſt, ſ. Nothwendigkeit, Zufälligkeit. Es iſt nehmlich hier nicht von bloſs formaler und logiſcher Nothwendigkeit die Rede. Die formale oder logiſche Nothwendigkeit beſtehet darin, daſs das Gegentheil von dem, was ich denke, gar nicht gedacht werden kann. Es iſt alſo die Nothwendigkeit

der Begriffe, aber nicht die der Dinge, oder deſſen, was iſt und geſchieht. So iſt der Begriff des Grundes logiſch nothwendig, denn ich kann nicht anders als nach Gründen denken. Ein Pferd iſt ein möglicher Begriff, weil ſeine Merkmale ihm nicht widerſprechen; aber er iſt nicht nothwendig, denn das Gegentheil, kein Pferd, enthält auch keinen Widerſpruch, und wenn ich mir die Claſſe der vierfüſsigen Thiere denke, kann das Pferd ſehr wohl daraus wegbleiben. Der Begriff des Pferdes iſt alſo logiſch zufällig, oder ſein Gegentheil iſt nach den Geſetzen des Denkens (logiſch) möglich. Hingegen der Begriff des Grundes iſt nach den Geſetzen des Denkens (logiſch) nothwendig, weil ich die Begriffe, die ich denke, als Gründe und Folgen mit einander verknüpfen muſs, wenn ich denken will (C. 279).

2. Es iſt hier eigentlich die Rede von der materialen Nothwendigkeit im Daſeyn, d. i. von der Nothwendigkeit der Gegenſtände und Handlungen, oder deſſen, was iſt und geſchieht. Daſs aber das Gegentheil von dem, was iſt und geſchieht, nicht möglich iſt, das kann man nicht aus Begriffen erkennen, ſondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit andern Gegenſtänden und Handlungen, die wahrgenommen werden. Die Gegenſtände und Handlungen in der Erfahrung ſind nehmlich nach allgemeinen Geſetzen ſo mit einander verknüpft, daſs wenn der eine Gegenſtand und die eine Handlung vorhanden iſt, es unmöglich iſt, daſs nicht auch ein andrer Gegenſtand und eine Handlung, die mit den erſtern in nothwendiger Verknüpfung ſtehen, vorhanden ſeyn ſollten. Es giebt aber keine andere dergleichen Verknüpfung der Gegenſtände und Handlungen in der Erfahrung, als die durch das Geſetz der Cauſalität, daſs nehmlich, wenn die Urſache vorhanden iſt, auch die Wirkung, und umgekehrt, vorhanden ſeyn muſs (C. 279).

3. Die Wirkungen der Urſachen ſind aber Veränderungen, oder das Entſtehen von dem, was vorher nicht war. Nun kann aber nichts entſtehen, als an irgend et-

was, was beharrlich ist, oder fortdauert, während dem, dass die Veränderung vorgehet; weil sonst das Entstehen, ohne diese Verknüpfung mit etwas Beharrlichen, was nicht entsteht oder vergeht, nicht wahrgenommen werden könnte. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (des für sich Bestehenden, oder der Substanzen), sondern der an ihnen wechselnden Accidenzen, welche zusammen ihr Zustand heissen, die wir als Wirkungen und als nothwendig erkennen können, s. Accidenz, Analogie der Substanzialität, Substanz (C. 279).

4. Wir erkennen also die Nothwendigkeit des Zustandes der Dinge, und zwar aus andern Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind. Wir erkennen sie aber nach empirischen Gesetzen der Causalität, d. h. die Gesetze, nach welchen die Ursachen wirken, sind durch die Erfahrung gegeben, z. B. dass eine Lichtflamme verzehrt, was ich hineinhalte, wenn es brennbar ist. Hieraus folgt: dass das Kennzeichen, woran ich die Nothwendigkeit des Daseyns eines Gegenstandes oder einer Handlung erkennen kann, lediglich in dem Gesetze liege, wodurch es möglich wird, das Nacheinanderseyn oder das Zugleichseyn der Dinge und Handlungen zu erfahren, nehmlich, dass alles, was ist und geschieht, durch seine Ursache bestimmt sei, noch ehe es wahrgenommen wird. Freilich ist das ein Gesetz der Erfahrungsgegenstände als Erscheinungen, d. i. als solcher Gegenstände, die eigentlich unsere Vorstellungen sind, nur dass sie durch Eindrücke auf unsere Sinnlichkeit gewirkt, aber nach den Gesetzen des Erkenntnissvermögens verknüpft werden (s. Erscheinung). Wir erkennen daher nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind) (C. 279. f.).

5. Wir können aber dieses Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn nicht weiter anwenden, als blos auf das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht, wie wir gesehen haben, von dem Daseyn der Dinge, als Substanzen, weil diese niemals als Wirkungen in der Erfahrung können angesehen werden. Man kann folglich

nur die Nothwendigkeit der Accidenzen, oder des Zuſtandes der Dinge im Verhältniſſe der Erſcheinungen zu einander nach dem Geſetze der Cauſalität erkennen, und ſo aus einem gegebenen Daſeyn (der Urſache) *a priori* auf ein anderes Daſeyn (die Wirkung) ſchlieſsen. So iſt alſo alle Veränderung hypothetiſch (durch eine Bedingung, von der ſie abhängt) nothwendig; das iſt ein Grundſatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Geſetze unterwirft, d. h. einer Regel des nothwendigen Daſeyns, ohne welche gar nicht einmal Natur ſtatt finden würde (C. 280).

6. Daher iſt nun der Satz: es giebt keine blinde Nothwendigkeit (kein Fatum) in der Natur *(non datur fatum)*, ein Naturgeſetz *a priori*; alle Naturnothwendigkeit iſt nehmlich bedingt, mithin verſtändlich aus ihrer Bedingung, d. i. die Wirkung iſt der Urſache wegen nothwendig, aber dieſe Nothwendigkeit läſst ſich aus der Urſache begreifen (C. 280).

7. Dies iſt ein ſolches Geſetz, durch welches das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erſcheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei iſt, der Einheit des Verſtandes, in welcher ſie allein zu einer Erfahrung (als der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen) gehören können (C. 281).

8. Dieſer Grundſatz iſt dynamiſch, d. i. er betrifft bloſs das Daſeyn der Erſcheinungen, und ihr Verhältniſs unter einander in Anſehung dieſes ihres Daſeyns; er iſt eine Regel *a priori* vom Daſeyn der Erſcheinungen (C. 220. f.). Er gehört zu den Grundſätzen der Modalität, oder zu denen, die das Verhältniſs der Gegenſtände zum Erkenntniſsvermögen beſtimmen, und insbeſondere zu dem Grundſatze der Nothwendigkeit, welcher zu der Beſtimmung durch den Begriff der Urſache noch den Begriff der Nothwendigkeit, oder daſs der Begriff der Urſache, als allgemeine Bedingung der Erfahrung, den Zuſammenhang des Objects mit dem, was wirklich iſt, beſtimme, hinzuthut. Dieſer Satz iſt alſo transſcendenta-

len Urſprungs, d. i. er entſpringt aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt, und gehört alſo einer der vier Claſſen der Kategorien, nehmlich der der Modalität an, indem er die Natur, als den Inbegriff der Erſcheinungen, der hypothetiſchen obwohl materialen Nothwendigkeit unterwirft. Er hat ebenfalls den Zweck, in der empiriſchen Syntheſis (Verknüpfung der Erfahrung nach zufälligen Erfahrungsgeſetzen) nichts zuzulaſſen, was dem Verſtande und dem Zuſammenhange aller Erſcheinungen Abbruch thun könnte. Denn der Verſtand iſt es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird (C. 282. M. I. 331).

9. Wie Kant bei dieſem Naturmechanismus der menſchlichen Handlungen, als Gegenſtänden der Erfahrung, dennoch ihre Freiheit rettet, wird unter dem Worte: Freiheit, gezeigt werden. Hier ſoll nur noch die Schwierigkeit aufgelöſet werden, wie Gott die Urſache der Exiſtenz der Subſtanz ſeyn kann, welches durchaus behauptet werden muſs, ohne daſs damit zugleich der Fatalismus unſerer Handlungen behauptet werde. Iſt Gott der Schöpfer der Subſtanz, kann man ſagen, weil er ſonſt nicht allgenugſam ſeyn würde; ſo haben die Handlungen des Menſchen, als einer Subſtanz, in demjenigen ihren beſtimmenden Grund, was gänzlich auſser ihrer Gewalt iſt, nehmlich in der Cauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten Weſens, von welchem ſein (des Menſchen) Daſeyn und die ganze Beſtimmung ſeiner Cauſalität ganz und gar abhängt. Dieſes behauptete auch George Gemiſtus Pletho (*Matth. Camariotae Orationes II. in Plethonem de Fato. Lugd. Bat.* 1721. 8. *p.* 29): „alles Zukünftige," ſagt er, „iſt von Ewigkeit beſtimmt und angeordnet, ſo daſs es bloſs darum möglich iſt, weil es von Gott dem einigen Beherrſcher aller Dinge angeordnet und feſtgeſetzt iſt. — Woraus folgt, daſs nichts zufällig, ſondern alles nothwendig iſt." Dann iſt aber der Spinozismus (ſ. Fatalismus, 11) gegründet, die Freiheit der Handlungen wäre nicht zu retten, und der Menſch eine Marionette (P. 180. f. M. II. 305).

10. Wenn man nehmlich, wie hier vorausgeſetzt wird, auch annimmt, daſs die Handlungen ungeachtet des Naturmechanismus frei ſeyn können; ſo ſcheinen ſie dennoch darum einer blinden Nothwendigkeit unterworfen zu ſeyn, weil das Subject der Handlungen einen Schöpfer hat. Wären nehmlich die Handlungen des Menſchen nicht bloſse Beſtimmungen deſſelben als Erſcheinungen, ſo würde die Freiheit nicht zu retten ſeyn. Daraus folgt, daſs der Menſch ein Vaucanſonſches Automat wäre, wenn er (auch als Naturweſen) ein Ding an ſich wäre (P. 180. f.).

11. Bringt man nehmlich auch den Naturmechanismus der Handlungen ſo in Verbindung mit der Freiheit, daſs die letztere dabei möglich bleibt, ſo ſcheint es doch, man müſſe die Fatalität der Handlungen zugeben, weil Gott der Schöpfer des Handelnden iſt (P. 180).

12. Daher bleibt nun nur allein der Spinozismus übrig, wenn man nicht annimmt, daſs Raum und Zeit bloſs Formen unſers Erkenntniſsvermögens, und alles, was ſich in Raum und Zeit befindet, folglich auch unſere Handlungen, bloſs Erſcheinungen unſeres Erkenntniſsvermögens ſind. Nach dem Spinozismus ſind nehmlich Raum und Zeit weſentliche Beſtimmungen des Urweſens ſelbſt, die von ihm abhängigen Dinge aber, alſo auch wir ſelbſt, nicht Subſtanzen, ſondern bloſs ihm inhärirende Accidenzen. Daher ſchlieſst der Spinozismus weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geſchehen kann, wenn die in der Zeit exiſtirenden Weſen Dinge an ſich ſind, die nicht zu ihm und ſeiner Handlung gehören, ſondern für ſich als Subſtanzen angeſehen werden (P. 182. f.).

13. Auflöſung. Kant hebt dieſe Schwierigkeit einleuchtend auf folgende Art. Wenn die Exiſtenz in der Zeit eine bloſse ſinnliche Vorſtellungsart der denkenden Weſen in der Welt iſt, folglich dieſe Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt, nicht angeht; ſo iſt die Schöpfung dieſer Weſen

eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt. Denn der Begriff einer Schöpfung gehört nicht zu der ſinnlichen Vorſtellungsart des Daſeyns und zur Cauſalität (welche nur Accidenzen betrifft), ſondern kann nur auch Noumenen (Dinge an ſich) bezogen werden. Die Erſchaffung der Weſen in der Sinnenwelt iſt alſo die Hervorbringung derſelben als Noumenen, aber nicht als Erſcheinungen (P. 183).

14. Wie es alſo ein Widerſpruch wäre, wenn man Gott zum Schöpfer von Erſcheinungen machen wollte, ſo iſt es auch ein Widerſpruch, wenn man ihn zur Urſache der Handlungen in der Sinnenwelt machen will, wenn er gleich Urſache des Daſeyns der handelnden Weſen (als Noumenen) iſt. Die Schöpfung betrifft die intelligibele Exiſtenz der handelnden Weſen, die Cauſalität im Naturmechanismus aber betrifft das ſinnliche Daſeyn der Handlungen, und in dieſen kann allerdings keine Freiheit ſeyn (P. 183).

15. Die Schöpfung kann alſo nicht als Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen angeſehen werden. Das Daſeyn in der Zeit iſt etwas, was blos von Erſcheinungen, nicht von Dingen an ſich ſelbſt gilt. Die Schöpfung kann daher nicht die mindeſte Aenderung in der Lehre von der Freiheit der menſchlichen Handlungen machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht ſenſibele (ſinnliche) Exiſtenz betrifft. Folglich kann die Schöpfung nicht als Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen angeſehen werden; welches aber ſeyn müſste, wenn die Weltweſen als Dinge an ſich ſelbſt in der Zeit vorhanden wären (P. 183. f. M. II. 306).

16. Das Syſtem der Fatalität der Naturbeſtimmung in der zweckmäſsigen Form ihrer Producte, oder die Beziehung der Materie auf den hyperphyſiſchen Grund ihrer Form und der ganzen Natur, welches Spinoza am vollkommenſten aufgeſtellt hat, beruft ſich auf etwas Ueberſinnliches, wohin alſo unſere Einſicht

nicht reicht. Er will unſere Urtheile über die Zwecke in der Natur erklären, und nimmt die Zweckverbindung in der Welt als unabſichtlich an. Er leugnet alſo die Wahrheit derſelben, und erklärt die Zwecke, die wir in der Natur antreffen, für ein bloſses Spiel unſrer Einbildungskraft; weil ſie zwar von einem Urweſen, aber nicht von ſeinem Verſtande, ſondern aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur herrühren (U. 322. f. 324. M. II. 851).

17. Dieſes für den Idealismus der Endurſachen (Zwecke) in der Natur ſtreitende Syſtem legt dem Urweſen nicht Cauſalität bei, ſondern bloſs Subſiſtenz. Es läugnet zugleich die Intentionalität dieſer Cauſalität, d i. daſs ſie abſichtlich zu dieſer ihrer zweckmäſſigen Hervorbringung beſtimmt, oder daſs ein Zweck die Urſache ſei. Spinoza will uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben, und dieſer Idee alle Realität nehmen, daſs er ſie überhaupt nicht für Producte, ſondern für einem Urweſen inhärirende Accidenzen gelten läſst. Dieſes Syſtem ſichert alſo den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäſſigkeit erforderlich iſt, aber entreiſst ihm zugleich die Zufälligkeit derſelben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, und mit ihr dem Urweſen Abſicht und Verſtand (U. 324. f. M. II, 853).

18. Der Spinozismus leiſtet aber das nicht, was er will; denn durch ihn wird die Zweckeinheit nicht begreiflich gemacht. Dieſe iſt nehmlich eine ganz beſondere Art der Einheit; denn ſie führt durchaus die Beziehung auf eine Urſache bei ſich, die Verſtand hat, und dadurch Wirkungen hervorbringt (M. II. 854. U. 325) ſ. Endurſache.

19. Eine Urſache durch Zwecke iſt eine Urſache durch ihren Verſtand; ohne dieſe formale Bedingung iſt alle Einheit bloſse Naturnothwendigkeit, und dieſe iſt blind (ein Fatum), wenn ſie Dingen beigelegt

wird, die wir uns als auſser einander vorſtellen. Nun führte Spinoza unſere Begriffe von dem Zweckmäſsigen in der Natur auf das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt in einem allbefaſſenden, doch zugleich einfachen, Weſen zurück, und ſuchte die Form des Zweckmäſsigen bloſs in der Einheit jenes Weſens. Er muſste alſo nicht die Abſicht haben, zu behaupten, daſs einige Zweckmäſsigkeit der Natur abſichtlich ſei (den Realismus der Zweckmäſsigkeit), ſondern daſs ſie alle unabſichtlich ſei (den Idealismus der Zweckmäſsigkeit); er konnte dieſes aber doch nicht bewerkſtelligen, weil die bloſse Vorſtellung der Einheit des Subſtrats (des Urweſens als einziger Subſtanz) auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabſichtlichen, Zweckmäſsigkeit bewirken kann (U. 327. M. II, 855).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 279. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 180. ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 72. S. 322. f. — §. 73. S. 324. ff.

Faule Vernunft,

ſ. Vernunft.

Federkraft,

ſ. Elaſticität und Elaſtiſch.

Fehler des Erſchleichens,

Fehler der Erſchleichung, Erſchleichung, Subreption, *vitium ſubreptionis*, *ſubreption*. Das Blendwerk des Verſtandes, da ihm ein Gegenſtand für den andern untergeſchoben wird. Er iſt entweder

1. eine logiſche Erſchleichung (*vitium ſubreptionis logicum*), da die Wirkung eines logiſchen Vermögens für die eines andern gehalten wird, z. B. wenn man einen Schluſs für Wahrnehmung hält, oder mehr in die Wahrnehmung hineinlegt oder daraus ſchlieſst, als eigentlich darinnen liegt. Dieſen Fehler begehen diejenigen, welche die Zuneigung oder Abneigung lebloſer Dinge zu erfahren glauben. Lucrez (*de rer. nat. IV*, 464. ff.) giebt dieſen logiſchen Fehler des Erſchleichens, als eine der gewöhnlichſten Quellen des Irrthums, ſehr richtig an, als Lehre des Epikur:

— Denn was uns mehrentheils täuſchet,
Iſt die aus der Erfahrung von uns gezogene Folge,
Beide verwechſeln wir, und was wir wirklich nicht ſehen;
Glauben wir nun geſehn und wirklich empfunden zu haben.
Wahrlich, dem Wahrheitsforſcher iſt nichts ſo ſehr zu empfehlen,
Als der Unterſchied des innern trügenden Urtheils
Von der äuſsern Erſcheinung der niemals trügenden Sinne.

2. eine metaphyſiſche Erſchleichung (*vitium ſubreptionis metaphyſicum*), die Verwechſelung des Intellectuellen mit dem Sinnlichen, in Anſehung ihrer Quellen. Z. B. wenn man eine Erſcheinung intellectuirt, oder für ein Ding an ſich hält. Daher nennt Kant den Grundſatz einen erſchlichenen Grundſatz (*axioma ſubrepticium*), der das Sinnliche für nothwendig am Intellectuellen ausgiebt. Ein ſolcher iſt z. B. der Grundſatz des Cruſius: was exiſtirt, iſt irgendwo. Aus ſolchen unächten Grundſätzen entſprangen die Quellen, welche den Verſtand zu manchen Fehltritten in der Metaphyſik verleiteten (S. III. §. 24.). Daſs aber der Verſtand von dieſer Erſchleichung ſo leicht bemeiſtert wird, rührt daher: weil er unter dem Schutze einer andern völlig wahren Regel getäuſcht wird. Denn

wir ſetzen mit Grunde voraus: was nicht durch irgend eine Anſchauung erkannt werden kann, das iſt auch nicht gedenkbar, ſogar unmöglich. Da wir aber auſser den Anſchauungen nach der Form des Raumes und der Zeit mit aller Anſtrengung des Gemüths auch nicht einmal eine erdichten können, ſo geſchieht es, daſs wir alle Anſchauungen, die nicht an dieſe Geſetze (in Raum und Zeit angeſchauet zu werden) gebunden ſind, für gänzlich unmöglich halten (indem wir die reine intellectuelle und vom Geſetze der Sinne unabhängige Anſchauung, wie die göttliche, die beim Plato Idee heiſst, überſehen) und darum alles Mögliche den ſinnlichen Grundſätzen vom Raum und der Zeit unterwerfen (S. III, §. 25.).

Die Quelle der erſchlichenen Grundſätze, das Blendwerk der ſinnlichen Erkenntniſs unter dem Schein der intellectuellen, läſst ſich auf drei Rubriken bringen, die man in folgende Formeln faſſen kann:

a. Eben die ſinnliche Bedingung, unter der allein die Anſchauung des Objects möglich iſt, iſt die Bedingung ſelbſt von der Möglichkeit des Objectes.

b. Eben die ſinnliche Bedingung, unter der allein die Data zur Bildung eines intellectuellen Begriffes vom Object zuſammen gebracht werden können, iſt auch die Bedingung ſelbſt von der Möglichkeit des Objects.

c. Eben die ſinnliche Bedingung, unter der die Subſumtion eines vorhandenen Objectes unter den gegebenen intellectuellen Begriff allein möglich iſt, iſt auch die Bedingung von der Möglichkeit des Objects ſelbſt (S. III, §. 26).

Ein erſchlichener Grundſatz aus der erſten Claſſe iſt der Grundſatz des Cruſius: Was da iſt,

iſt irgendwo und irgendwann*) (*quidquid eſt, eſt alicubi et aliquando*). Vermittelſt dieſes unächten Princips bindet man alles, auch das intellectuell Erkannte an eine Exiſtenz unter Bedingungen des Raums und der Zeit. Daher die eiteln Fragen nach dem Ort der immateriellen Subſtanzen in der Cörperwelt (von welchen es doch, eben darum, weil ſie immateriell ſind, keine ſinnliche Anſchauung giebt, keine Vorſtellung unter der Form des Raums), die Fragen nach dem Sitze der Seele und dergleichen, und weil das Sinnliche mit dem Intellectuellen, wie Vierecke mit Cirkeln heillos vermiſcht wird, ſo hat es meiſtens zur Folge, daſs ein Streiter den Bock melkt, und der andere das Sieb unterhält. Die Gegenwart des Immateriellen in der Cörperwelt iſt virtual, nicht local (wenn man ſich gleich uneigentlich ſo ausdrückt, z. B. Gott iſt im Himmel); der Raum aber enthält keine Bedingungen zu möglichen Wechſelwirkungen, auſser den der Materie; was aber bei den immateriellen Subſtanzen das äuſsere Verhältniſs der Kräfte ſowohl untereinander als gegen die Cörper beſtimme, davon erkennt der menſchliche Verſtand gar nichts, wie dies der ſcharfſinnige Euler, der groſse Forſcher und Berichtiger der Erſcheinungen im Uebrigen (in ſeinen Briefen an eine deutſche Prinzeſſin**)) genau bemerkt hat. Sind ſie

*) Mit dieſem Vorurtheil kann ein anderes verglichen werden, das eigentlich kein erſchlichener Satz, ſondern ein bloſses Spiel der Einbildungskraft iſt, und in einer allgemeinen Formel ſo ausgedrückt werden könnte: Was da exiſtirt, in dem iſt Raum und Zeit, d. i. alle Subſtanzen ſind ausgedehnt und werden ſtets verändert (S. III, 27).

**) Band. 2. Br. 80. „Aber die Art dieſer Vereinigung, worin jede Seele mit ihrem Cörper ſteht, iſt ohne Zweifel, und wird beſtändig das gröſste Geheimniſs der göttlichen Allmacht bleiben, das wir niemals werden ergründen können. Wir ſehen wohl, daſs unſere Seele nicht unmittelbar auf alle Theile unſers Cörpers wirken könne; denn ſobald ein gewiſſer Nervo abgeſchnitten iſt, kann ich die Hand

aber einmal zum Begriff eines höchſten Weſens auſser der Welt gekommen, dann läſst ſich gar nicht mehr ſagen, wie weit die dem Verſtande vorgaukelnden Schatten ihre Nekkereien mit ihnen treiben. Sie erſinnen ſich eine locale Gegenwart Gottes und ſchlieſsen Gott in der Welt ein, als ob er von einem unendlichen Raume zugleich befaſst werden könnte, dieſe Schranken aber bringen ſie freilich gleich wieder in Abrechnung, indem ſie ſeinen Aufenthalt gleichſam nach ſeiner Gröſse beſtimmen, d. h. ihn unbeſtimmt laſſen. Ein Zugleichſeyn an mehreren Orten aber iſt abſolut unmöglich, weil mehrere Orte auſſer einander ſind, das alſo, was an mehreren Orten iſt, muſs ſelbſt auſser ſich und ihm ſelbſt äuſserlich gegenwärtig ſeyn, welches ſich widerſpricht. In Anſehung der Zeit aber, nachdem ſie dieſelbe von dem Geſetze der ſinnlichen Erkenntniſs nicht bloſs ausgenommen, ſondern über die Grenzen der Welt ſelbſt auf das Weſen auſser ihr, als ein Erkenntniſs vom Daſeyn deſſelben übertragen haben, verwickeln ſie ſich in ein unauflösliches Gewirr. Daher martern ſie den Verſtand mit albernen Fragen, z. E. warum wohl Gott die Welt nicht um viele Jahrhunderte zurück geſetzt habe. Sie bilden ſich ein, es ſei zwar leicht zu begreifen, wie Gott das Gegenwärtige, d. i. das Wirkliche jeder Zeit, wo er iſt, überſchaue; dagegen halten ſie es für ſehr ſchwer, einzuſehen, wie er das Zukünftige, d. i. das Wirkliche in der Zeit, wo er noch nicht iſt, vorausſehen könne. (Gleich als ob die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens alle Momente einer eingebildeten Zeit ſucceſſiv durchzugehen habe, und nachdem es einen Theil ſeiner Dauer erſchöpft, die Ewigkeit, die es noch zu leben hat, zugleich mit den gleichzeitigen Weltbegebenheiten vorausſähe). Dies alles ver-

---

nicht mehr biegen; daraus läſst ſich ſchlieſsen, daſs unſre Seele weiter keine Gewalt als über die äuſserſten Spitzen der Nerven habe, die ſich alle in dem Gehirne endigen, und irgendwo zuſammen ſtoſsen; aber wo? kann auch der geſchickteſte Anatomiker nicht beſtimmen."

ſchwindet wie Rauch, wenn einmal der Begriff der Zeit (daſs ſie nehmlich bloſs Form der Sinnlichkeit iſt, und alſo nur Erſcheinungen in der Zeit ſeyn können) gehörig erkannt iſt (ſ. Expoſition, 12. ff.).

Die erſchlichenen Grundſätze aus der zweiten Claſſe verbergen ſich, weil ſie den Verſtand durch diejenigen ſinnlichen Bedingungen hintergehen, an die das Gemüth, wenn es in einigen Fällen zur intellectuellen Erkenntniſs gelangen will, gebunden iſt, noch mehr. Von dieſen betrifft einer die Erkenntniſs der Quantität, ein anderer die der Qualität überhaupt. Der erſtere heiſst: Jede wirkliche Gröſse iſt durch eine Zahl angeblich (*omnis multitudo actualis eſt dabilis numero*), folglich alle Gröſse beſtimmt; der letztere: Was unmöglich iſt, widerſpricht ſich (*quicquid eſt impoſſibile, ſibi contradicit*). In beiden Sätzen miſcht ſich zwar der Begriff der Zeit nicht ſelbſt in den Begriff des Prädicats, und man giebt ſie für kein Merkmal des Objects an (wie in den Grundſätzen aus der erſten Claſſe); allein ſie dient doch zum Mittel bei der Bildung des Begriffs vom Prädicat, und afficirt daher als eine Bedingung den intellectuellen Begriff des Subjects, inwieſern wir nur durch die Beihülfe der Zeit zu dieſem gelangen (S. III, §. 28).

Vermittelſt des erſten Satzes: Jede wirkliche Gröſse iſt durch eine Zahl angeblich, bindet man alſo das intellectuelle Erkenntniſs an Prädicate, die nur unter der Bedingung der Zeit gültig ſeyn können. Denn da alles Quantum und jede Reihe nur vermittelſt einer ſucceſſiven Coordination beſtimmt erkannt werden kann, ſo entſteht der intellectuelle Begriff vom Quantum und der Vielheit nur durch Beihülfe des Begriffes von der Zeit, und gelangt niemals zur Vollſtändigkeit, es müſste denn die Syntheſis in einer beſtimmten Zeit vollendet werden können. Daher kömmt es, daſs eine grenzenloſe Reihe von Coordinirten nach den Grenzen unſers Verſtandes nicht begrif-

ſen werden kann, ja es ſcheint daſſelbe vermöge der Erſchleichung ſogar an ſich unmöglich zu ſeyn. Denn nach den Geſetzen des reinen Verſtandes beruht eine jede Reihe des Bedingten auf ihrem Princip, d. i. es giebt keinen grenzenloſen Regreſſus in der Reihe des Bedingten, allein nach ſinnlichen Geſetzen hat eine jede Reihe des Coordinirten ihren beſtimmbaren Anfang, und dieſe Sätze, von denen der letztere die Meſsbarkeit (*menſurabilitatem*) einer Reihe, der erſtere aber die Dependenz des Ganzen in ſich enthält, werden fälſchlich für identiſch gehalten. Eben ſo ſchlieſst ſich an das intellectuelle Argument, wodurch bewieſen wird: es ſeien mit der gegebenen zuſammengeſetzten Subſtanz zugleich die Principien der Zuſammenſetzung, d. i. die einfachen Theile gegeben, ein untergeſchobener Satz an, den uns die ſinnliche Erkenntniſs vorſpiegelt, nehmlich daſs es bei einem ſolchen Zuſammengeſetzten keinen Regreſſus in der Zuſammenſetzung der Theile ins Unendliche gebe, d. i. daſs jedesmal bei einem Zuſammengeſetzten eine beſtimmte Anzahl Theile ſtatt habe, der in der That etwas ganz anders behauptet, als jener erſtere *), und ihm alſo fälſchlich (durch einen Fehler des Erſchleichens, als wäre es derſelbe Satz) untergeſchoben wird. Daſs daher das Weltquantum beſchränkt (nicht ein Gröfstes) ſei, daſs es ein Princip anerkenne, daſs die Cörper aus einfachen Theilen beſtehen, kann allerdings unter der ſichern Leitung der Vernunft erkannt werden (wenn man ſie nehmlich als Dinge an ſich betrachtet, die nach jenem intellectuellen Argument beurtheilt werden müſsten). Daſs aber das Univerſum in Anſehung ſeiner Maſſe mathematiſch beſtimmt ſei, daſs ſein Alter nach einem Maaſse angeb-

*) Man wird finden, daſs ich die Ueberſetzung dieſes Kantiſchen Vortrags hin und wieder verbeſſert habe. So iſt dieſe Stelle vom Ueberſetzer ganz falſch verſtanden worden.

lich, daſs ein Cörper aus einer beſtimmten Anzahl einfacher Theile beſtehe, ſind Sätze, die offenbar ihre Abkunft von der Natur der ſinnlichen Erkenntniſs verrathen, und welche, möchten ſie im Uebrigen immer für wahr gelten können, doch mit dem nicht zu bezweifelnden Makel ihrer Herkunft behaftet ſind (S. III, §. 28).

Der letztere erſchlichene Satz (Was unmöglich iſt, widerſpricht ſich) aber entſteht aus einer unvorſichtigen Umkehrung des Satzes des Widerſpruchs. Dieſem Stammurtheil klebt der Begriff der Zeit dann an, wenn ſich die Unmöglichkeit daraus ergiebt, daſs das contradictoriſch Entgegengeſetzte zu einer und derſelben Zeit in demſelben Dinge gegeben iſt, welches ſo ausgedrückt wird: Was zugleich iſt, und nicht iſt, iſt unmöglich (*quicquid ſimul eſt ac non eſt, eſt impoſſibile*). Wenn nun hier der Verſtand etwas in einem Fall ausſagt, der nach ſinnlichen Geſetzen beſtimmt iſt, ſo iſt das Urtheil genau wahr und ganz evident. Dagegen kehrt man den Satz alſo um: Alles Unmögliche iſt und iſt zugleich nicht oder enthält einen Widerſpruch; ſo ſagt man durch eine ſinnliche Erkenntniſs überhaupt etwas von einem Vernunftobject, und unterwirft alſo den intellectuellen Begriff von der Möglichkeit und Unmöglichkeit den Bedingungen der ſinnlichen Erkenntniſs, nehmlich den Verhältniſſen der Zeit, was zwar von denen Geſetzen, an die der menſchliche Verſtand gebunden iſt und welche ihn beſchränken, völlig wahr ſeyn mag; objectiv aber und im Allgemeinen kann man es auf keine Weiſe zugeben. Unſer Verſtand nimmt nehmlich die Unmöglichkeit nicht wahr, es ſei denn, daſs er bemerkt, daſs die Ausſage zweier entgegengeſetzten Prädicate von einem und demſelben Subjecte zu einer und derſelben Zeit gelte, d. i. nur dann, wenn ihm ein wirklicher Widerſpruch vorkömmt. Wo alſo dieſe Bedingung (und überhaupt die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung) wegfällt, da kann auch der menſchliche Verſtand kein Urtheil über Unmöglichkeit fällen. Daſs es aber darum gar keinem (auch nicht dem göttlichen)

Verſtande möglich ſeyn ſollte, ja ſo gar, daſs das, was keinen Widerſpruch enthält, deswegen auch möglich ſei, iſt eine grundloſe Conſequenz, welche die ſubjectiven Bedingungen zum Urtheile für objective nimmt. Daher die Menge eitler Begriffe von Kräften, die, wer weiſs welchen, Einfällen ihr Daſeyn verdanken, und über allen Widerſpruch weg aus jedem ſchöpferiſchen, oder lieber zu Schimären aufgelegten Kopf haufenweiſe hervorbrechen. Denn, da eine Kraft nichts anders iſt, als ein ſolches Verhältniſs einer Subſtanz A zu etwas anderm B (einem Accidenz), wie das des Grundes zur Folge; ſo gründet ſich die Möglichkeit jeder Kraft nicht auf die Identität der Bedingung und des Bedingten oder der Subſtanz und des Accidenz, und es kann folglich auch die Unmöglichkeit fälſchlich erdichteter Kräfte nicht vom bloſsen Widerſpruch abhängen. Man darf darum keine urſprüngliche Kräfte als mögliche annehmen, wenn die Möglichkeit nicht von der Erfahrung gegeben iſt, und es kann ſchlechterdings kein noch ſo ſcharfſinniger Verſtand ihre Möglichkeit *a priori* einſehen. (S. III, §. 28).

Die erſchlichenen Axiomen der dritten Claſſe entſpringen aus den Bedingungen im Subject, von dem ſie unvorſichtiger Weiſe auf die Objecte übertragen werden, nicht alſo, daſs (wie es bei denen von der zweiten Claſſe des Fall iſt) der Weg zum intellectuellen Begriff bloſs durch ſinnliche Data geht; ſondern, weil ein ſolcher Begriff nur vermittelſt derſelben auf einen durch Erfahrung gegebnen Fall angewendet, d. i. erkannt werden kann, ob Etwas unter einem gewiſſen intellectuellen Begriff enthalten ſei, oder nicht. Von der Art nun iſt jener in einigen Schulen bekannte Satz: Was zufällig exiſtirt, exiſtirt irgend einmal nicht (*quicquid exiſtit contingenter, aliquando non exiſtit*). Es entſpringt dieſes unächte Princip aus dem Unvermögen des Verſtandes, der die Nominalmerkmale der Zufälligkeit oder Nothwendigkeit in den meiſten Fällen, die Realmerkmale aber ſelten einſieht. Ob

daher das Gegentheil von einer Subſtanz möglich ſei, wird, da es durch Merkmale *a priori* wohl ſchwerlich erkannt werden mag, an nichts anderm erkannt, als daran, wenn ſie irgend einmal nicht geweſen iſt; und die Veränderungen verbürgen die Zufälligkeit ſicherer, als die Zufälligkeit die Veränderlichkeit, ſo daſs, wenn es in der Welt keinen Wechſel und kein Vergehen gäbe, wir wohl ſchwerlich zu einem Begriffe von der Zufälligkeit kommen würden. Wenn daher der directe Satz ganz wahr iſt: Was irgend einmal nicht war, iſt zufällig, ſo deutet die umgekehrte Propoſition (was zufällig exiſtirt, exiſtirt irgend einmal nicht) nichts an, als die Bedingungen, unter denen allein erkannt werden kann, ob etwas nothwendig oder zufällig exiſtire; ſoll ſie daher als ein ſubjectiver Satz (wie ſie es denn iſt) ausgedrückt werden, ſo muſs ſie ſo vorgetragen werden: Von dem Object, von welchem man nicht weiſs, daſs es einmal nicht geweſen iſt, werden durch den allgemeinen Begriff keine zureichenden Merkmale von ſeiner (des Objects) Zufälligkeit gegeben, welches endlich ſtillſchweigend in eine objective Bedingung übergeht, gleich als ob es ohne dieſen Zuſatz gar keine Zufälligkeit gäbe, woraus denn der unächte und irrige Grundſatz entſpringt. Denn dieſe Welt, exiſtirt ſie ſchon zufällig, iſt ewig, d. h. in aller Zeit vorhanden, daſs alſo die Behauptung, es habe eine Zeit gegeben, da ſie nicht exiſtirte, (als eine Folgerung aus ihrer Zufälligkeit) übel angebracht iſt (S. III, §. 29).

Mit den erſchlichenen Principien ſind noch einige andere nahe verwandt, die zwar dem gegebenen intellectuellen Begriff nicht den Makel der ſinnlichen Erkenntniſs anhängen, durch die aber doch der Verſtand ſo irre geführt wird, daſs er ſie für Argumente, die vom Object hergenommen worden, anſieht, da ſie ſich doch nur durch ihre Uebereinſtimmung mit einem freien und ausgebreiteten Gebrauch des Verſtandes, nach ſeiner ihm eigenthümlichen Natur bei uns empfehlen. Sie gründen ſich daher eben ſo gut, wie die oben

aufgezählten, auf ſubjective Gründe, aber nicht auf Geſetze der ſinnlichen Erkenntniſs, ſondern auf die der intellectuellen ſelbſt, nehmlich auf Bedingungen, nach denen er von ſeinem Scharfſinn einen leichten und gewandten Gebrauch machen zu können ſcheint. Diejenigen Regeln zum Urtheilen, unter die wir uns willig fügen, und ſie wie Grundſätze bloſs darum befolgen, weil unſerm Verſtande, wenn wir von ihnen abgehen, faſt kein Urtheil mehr vom gegebenen Object übrig bleibt, mögen Grundſätze der Convenienz (*principia convenientiae*, der Uebereinſtimmung) heiſsen. Zu dieſer Claſſe gehören folgende:

a) Alles im Univerſum geſchieht nach der Ordnung der Natur (*Omnia in univerſo fieri ſecundum ordinem naturae*). Zu dieſem Princip bekennen ſich Epikur ohne alle Einſchränkung, alle Philoſophen aber mit einer ganz ſeltenen, nicht ohne die gröſste Nothwendigkeit zuläſsigen Ausnahme. Dies nehmen wir nicht darum an, weil wir im Beſitze einer weitläuftigen Erkenntniſs der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Naturgeſetzen ſind, oder damit uns von dem Uebernatürlichen entweder die Unmöglichkeit oder doch die allergeringſte hypothetiſche Möglichkeit begreiflich ſeyn möchte; ſondern darum, weil, ſo wie man ſich von der Naturordnung entfernen wollte, aller Verſtandesgebrauch völlig aufhören würde, und die vermeſſene Berufung auf das Uebernatürliche ein Ruhebette für einen faulen Kopf iſt. Aus eben dem Grunde ſondern wir die comparativen Wunder (*miracula comparativa*), nehmlich den Einfluſs der Geiſter mit aller Sorgfalt von der Erklärung der Phänomene ab, weil ſonſt der Verſtand, bei einer völligen Unbekanntſchaft mit der Natur derſelben, zu ſeinem groſsen Nachtheil ſich vom Lichte der Erfahrung, die ihn allein zum Erwerb der zum Urtheilen nöthigen Geſetze in Stand ſetzet, ab, und zu Schattenbildern von uns unbekannten Dingen und Urſachen wenden würde.

b) Man muſs die Principien nicht ohne die gröſste Nothwendigkeit vermehren (*principia*

non eſſe multiplicanda praeter ſummam neceſſitatem). Dieſer Satz iſt eine Begünſtigung der Einheit (*favor unitatis*), die dem philoſophiſchen Geiſte, von dem dieſer bekannte Kanon ausfloſs, eigen iſt. Wir geben dieſem Satze aber nicht darum unſere Stimme, weil wir eine Einheit der Urſachen in der Welt entweder durch Vernunft oder Erfahrung erkennen, ſondern weil wir dieſe Einheit allererſt auf Antrieb des Verſtandes aufſuchen, welcher bei der Erklärung der Erſcheinungen nur um ſo viel weiter gekommen zu ſeyn ſcheint, als es ihm von demſelben Princip zu der gröſsten Anzahl des Bedingten hinabzuſteigen vergönnt iſt.

c) Die Materie entſteht und vergeht nicht (*nihil omnino materiae oriri aut interire*), und, alle Veränderungen in der Welt betreffen nur die Form. Dieſes Poſtulat haben auf Empfehlung des gemeinen Menſchenverſtandes alle Schulen der Philoſophie angenommen, nicht als ob man es für ein erprobtes oder durch Gründe *a priori* erwieſenes gehalten hätte, ſondern darum, weil, ſobald man ein Entſtehen oder Vergehen der Materie zugiebt, ſogleich gar nichts Beſtändiges und Dauerndes mehr übrig bleiben würde, das zur Erklärung der Erſcheinungen nach allgemeinen und immerwährenden Geſetzen und folglich zum Gebrauche des Verſtandes dienen könnte. (S. III, §. 30).

Hierher gehört der gewöhnliche Fehler der Erſchleichung der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof, zu ſeinem eigenen Behuf (alſo in ſubjectiver Abſicht) anzunehmen befugt, ja ſogar verbunden iſt, um über jedes Einem zuſtehende Recht zu ſprechen und zu richten, auch objectiv, für das, was an ſich ſelbſt recht iſt, zu halten; da das erſtere doch von dem letztern ſehr unterſchieden iſt (K. 141).

3. Ein ſolcher metaphyſiſcher Fehler des Erſchleichens und gleichſam eine optiſche Illuſion in dem Selbſtbewuſstſeyn deſſen, was man thut, zum Unterſchied deſſen, was man empfindet, die auch der Verſuchteſte nicht

völlig vermeiden kann, iſt auch die, daſs wir die moraliſche Triebfeder für ſinnlichen Antrieb nehmen (eine Täuſchung des innern Sinnes). Die unmittelbare Beſtimmung des Willens durch die Vernunft iſt der Grund eines Gefühls der Luſt, und nun ſcheint es uns, als wenn dieſes Gefühl der Luſt der Beſtimmungsgrund des Willens wäre, und das iſt eine Subreption oder Erſchleichung, ſ. Achtung. (P. 209 ff.).

Kant de mundi ſenſib. atque intellig. forma et princip. §. 24 — 30.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 109 ff.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. §. 36. S. 141.

Fehltritte der Urtheilskraft,

falſche Beurtheilungen, *lapſus iudicii, iudicii eclipſes.* Eine Unrichtigkeit, welche ſich in der Subſumtion des Beſondern unter das Allgemeine findet. Einen ſolchen Fehltritt thut z. B. die Urtheilskraft, wenn ſie die reinen Verſtandesbegriffe auch auf Gegenſtände anwendet, auf die ſie nicht angewendet werden können; ſie ſubſumirt dann nehmlich einen Gegenſtand (des Beſondern) darunter, der nicht unter denſelben (dieſes Allgemeine) gehört. Dieſen Fehltritt thut die Urtheilskraft z. E., wenn ſie die ganze Welt, die kein Erfahrungsgegenſtand, ſondern eine Vernunftidee iſt, unter den reinen Verſtandesbegriff der Wirkung, und die Vernunftidee Gott unter den reinen Verſtandesbegriff der Urſach ſubſumirt, und dadurch die Entſtehung der Welt zu erkennen vermeint; weil alle Gegenſtände in der Welt unter dieſe reine Verſtandesbegriffe Wirkung und Urſache ſubſumirt, und ihre Entſtehung dadurch erkannt werden kann (B. 174).

Feind,

ungerechter, *hoſtis iniuſtus*, *ennemi injuſte*. Ein Feind, deſſen öffentlich (es ſei wörtlich, oder thätlich) geäuſserter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn ſie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszuſtand unter Völkern möglich, ſondern der Naturzuſtand verewigt werden müſste (K. 225). Ihm iſt der **gerechte Feind** entgegengeſetzt, welcher ein ſolcher iſt, dem zu widerſtehen ich unrecht thun würde. Eigentlich iſt jeder Feind **ungerecht**, oder der Begriff **ungerecht** iſt im Begriff **Feind** enthalten; denn ein **Feind** iſt der, welcher ſich fortgeſetzt bemühet, die Rechte des Andern mit Gewalt zu verletzen. Rechte verletzen heiſst aber **ungerecht** ſeyn, ſ. **Recht**.

2. **Der gerechte Feind** iſt alſo eigentlich nicht mein Feind, ſondern nur derjenige, der ſein Recht gegen meine fortgeſetzten Bemühungen, ihm unrecht zu thun, fortgeſetzt vertheidigt und durchzuſetzen bemühet iſt. Die Ausdrücke **gerechter** und **ungerechter Feind** ſind aber einmal gewöhnlich. Der Begriff **Feind** gehört überhaupt nur in die Lehre vom Recht im Naturzuſtande. Das **Völkerrecht** iſt nun, weil die Staaten bis jetzt keinen gemeinſchaftlichen Richter auf Erden über ſich erkennen, alſo gegen einander im Naturzuſtande leben, ein ſolches, in welchem ein jeder Staat in ſeiner eigenen Sache Richter iſt. Und in dieſem nennt man einen **ungerechten Feind** denjenigen, der ſein Recht nach ſolchen Maximen mit Gewalt durchzuſetzen bemühet iſt, die allen Frieden unmöglich machen (K. 226).

3. So iſt derjenige ein **ungerechter Feind**, der öffentliche Verträge verletzt; denn man kann von der Maxime, die eine ſolche Willensäuſserung verräth, ſicher behaupten, daſs ſie, als allgemeine Regel gedacht, allen Frieden unmöglich macht, der ſich immer auf Verträge gründen muſs. Von einer ſolchen Maxime kann

man auch vorausſetzen, daſs ſie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedrohet wird, und die dadurch aufgefordert werden, ſich gegen einen ſolchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen. Doch wäre es wiederum ungerecht, wenn die Völker ihre Bemühungen, einem ungerechten Feinde ſeine Macht zu nehmen, ſo weit treiben wollten, daſs ſie ſich in ſein Land zu theilen, und ſo gleichſam einen Staat auf der Erde verſchwinden zu machen, ſuchen wollten. Denn das wäre eine Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches ſein urſprüngliches Recht, ſich in ein gemeines Weſen zu verbinden, nicht verlieren kann. Sondern die verbündeten Völker können dieſes Volk nöthigen, eine neue Verfaſſung anzunehmen, die der Neigung zum Kriege ungünſtig iſt. Uebrigens iſt auch der Ausdruck, eines ungerechten Feindes im Naturzuſtande, pleonaſtiſch, d. h. er hat eine Beſtimmung zu viel. Denn der Naturzuſtand iſt ſelbſt ein Zuſtand der Ungerechtigkeit, folglich liegt der Begriff ungerecht ſchon in dem Begriff Naturzuſtand (K. 226).

Feld der Begriffe,

ſ. Gebiet.

Fertigkeit,

habitus, *habilité*. Ein gewiſſer Grad der Willkühr oder auch des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch ſeines Vermögens zu handeln erworben wird (A. 35).

2. In der Tugendlehre (T. 49) erklärt Kant die Fertigkeit für eine Leichtigkeit zu handeln und eine ſubjective Vollkommenheit der Willkühr, und in der Anthropologie (A. 35) ſagt er doch: die Leichtigkeit etwas zu thun (*promtitudo*) muſs mit der Fertigkeit in ſolchen Handlungen nicht verwechſelt werden; wie läſst ſich das vereinigen? Kant nimmt in der erſtern Stelle das Wort Leichtigkeit für eine Be-

ſchaffenheit der Willkühr, hingegen in der Anthropologie für eine Beſchaffenheit des mechaniſchen Vermögens; daher iſt die Erklärung in der Anthropologie vorzuziehen. Kant hat in der erſtern Stelle eigentlich ſagen wollen: Fertigkeit iſt, als Leichtigkeit zu handeln, eine ſubjective Vollkommenheit der Willkühr. Beſſer aber iſt es, wenn das Wort Leichtigkeit für das mechaniſche Vermögen und das Wort Fertigkeit für die Willkühr vorbehalten bleibt. Wer das Clavier mit Leichtigkeit ſpielt, kann es, wenn er will; der aber iſt ein fertiger Clavierſpieler, der durch öfteres Clavierſpielen ſich daſſelbe zur Gewohnheit gemacht hat, ſo daſs es ihm nothwendig geworden iſt.

3. Die Fertigkeit iſt entweder eine natürliche, oder eine moraliſche, auch freie (*habitus libertatis*). Die natürliche beruht auf Angewöhnung (*aſſuetudo*), und iſt eine der Willkühr durch öfters wiederhohlte Handlung zur ſubjectiv-praktiſchen Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit des Handelns, d. i. Gewohnheit. Die moraliſche oder freie beruht auf Freiheit, und iſt eine Fertigkeit, nicht der Willkühr, ſondern des Willens (T. 49).

4. Der Wille iſt nehmlich ein Vermögen, ſich durch die Vorſtellung des Geſetzes im Handeln zu beſtimmen; bei ihm heiſst es: ich will, weil es die Pflicht gebietet. Daher kann man die Tugend nicht ſo erklären, ſie ſei die Fertigkeit in rechtmäſſigen freien Handlungen, denn da wäre ſie bloſs Mechanismus in der Kraftanwendung; ſondern Tugend iſt moraliſche Stärke in der Befolgung ſeiner Pflicht. Aber man kann ſagen: ſie beſteht in der Fertigkeit, ſich zu freien geſetzmäſsigen Handlungen durch die Vorſtellung des Geſetzes zu beſtimmen (A. 35. T. 49). Tugend iſt alſo nicht eine Fertigkeit der Willkühr durch Gewohnheit, ſondern eine Fertigkeit des Willens, (d. h. des Begehrungsvermögens, deſſen innerer Beſtimmungsgrund, folglich ſelbſt das Belieben, in der Vernunft des Subjects angetroffen wird (K. V.), in freien geſetz-

mäſsigen Handlungen ſich durch die bloſse Idee des Geſetzes zu beſtimmen. Die Pflicht ſoll niemals zur Gewohnheit werden, ſondern immer ganz neu und urſprünglich aus der Denkungsart hervorgehen (A. 36).

Kant. Anthropologie. §. 10. S. 35 f.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. XIV. Anmerk. S. 49.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. I. S. V.

Feſt,

ſtarre, *rigidum*. Der Cörper iſt feſt, deſſen Theile nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden können, die folglich mit einem gewiſſen Grade von Kraft dem Verſchieben widerſtehen (N. 88). So ſagt man, das Glas, das Eis iſt feſt, beſſer ſtarre, wenn ſich die Theile deſſelben nicht an einander verſchieben laſſen, ſondern ſich von einander trennen, wenn der Grad der Kraft, der das Verſchieben bewirken ſoll, zu groſs wird, ſ. flüſſig.

2. Man ſagt gewöhnlich, der Cörper iſt feſt, deſſen Theile ſo ſtark zuſammenhängen, daſs ſie der Trennung einen merklichen Widerſtand entgegen ſetzen, der ſich nicht durch das Gewicht der einzelnen Theile allein überwinden läſst. Allein das iſt unrichtig; im Flüſſigen kann man die Theile ohne alle Kraft an einander verſchieben, aber nicht ohne alle Kraft von einander trennen. Dem Flüſſigen iſt alſo das Starre oder Feſte entgegengeſetzt, dies iſt aber nicht das Solide, denn dieſes iſt dem Hohlen entgegengeſetzt, und auch das Flüſſige iſt ſolide, d. h. erfüllt den Raum oder iſt undurchdringlich (S. III, 565). Wie wenn man das Feſte dem Loſen, d. i. deſſen Theile nicht zuſammenhängen, das Starre dem Flüſſigen und das Solide dem Hohlen und Leeren entgegenſetzte? Das Eis, wenn es nicht in Staub zermalmt iſt, iſt feſte; aber auch das Waſſer iſt feſt, denn es

gehört eine Kraft dazu, die Theile deſſelben von einander zu reiſsen; das Eis iſt ſtarre, das Waſſer iſt flüſſig, das Eis iſt ſolide, aber auch das Waſſer iſt ſolide, wie jeder Cörper. Aber ein Cörper hat Poren, in welchen es an dem Soliden fehlt, das den Cörper ausmacht, dieſe ſind hohl; und der Raum, wenn ich die Materie, die ihn erfüllt, aus demſelben wegdenke, iſt leer.

Fetiſchdienſt,

Heidenthum. Dieſes Wort bedeutet eine Art Gottesdienſt. Man nimmt es für einen ſolchen Gottesdienſt, in welchem ſtatutariſche Gebote, Glaubensregeln und Obſervanzen (das Aeuſſerliche oder Aufserweſentliche der Religion) die Grundlage und das Weſentliche ausmachen (R. 276 f. F. 75). So ſagt man, der Judaismus iſt ein Fetiſchdienſt, weil der Jude durch Herplappern ſeiner Gebete, bei denen er ganz andere Gedanken hat, und wohl gar durch Zeichen mit andern Menſchen handelt, Gott zu dienen meint. Das Wort Fetiſſo oder Fetiſch iſt portugieſiſch, und bedeutet eine Bezauberung (Allgem. Hiſtorie der Reiſen zu Waſſer und zu Lande. 4. B. S. 177); man will nehmlich beim Fetiſchdienſt durch ganz natürliche Mittel (z. B. das Herplappern eines Gebets) übernatürliche Wirkungen (z. B. das Wohlgefallen Gottes) hervorbringen, welches, von der Einwirkung auf den Teufel gebraucht, Zaubern heiſst. Was alſo die Zauberei in Anſehung des Teufels iſt, das iſt der Fetiſchdienſt in Anſehung Gottes (R. 273), ſ. Heidenthum.

2. Handlungen, die für ſich ſelbſt nichts Gott wohlgefälliges (moraliſches) enthalten, doch als Mittel brauchen, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen und hiermit die Erfüllung gewiſſer Wünſche zu erwerben, heiſst: Fetiſchmachen. Dieſer Ausdruck iſt von der Religion der Neger hergenommen, die insbeſondere die

Religion der Fetiſche heiſst, und eine Art von Götzendienſt iſt, welcher ſo tief ins Läppiſche ſinkt, als es nur immer von der menſchlichen Natur möglich zu ſeyn ſcheint. Eine Vogelfeder, ein Kühhorn, eine Muſchel, oder jede andre gemeine Sache, ſobald ſie durch einige Worte eingeweihet worden, iſt ein Gegenſtand ihrer Verehrung und Anrufung in Eidſchwüren (S. II, 372), ſ. Eid, 3. Das unmittelbare göttliche Wohlgefallen und die Erfüllung gewiſſer Wünſche durch daſſelbe wäre eine übernatürliche Wirkung, die nur dadurch in den Gedanken des Fetiſchmachenden möglich iſt, daſs er vermeintlich auf Gott wirkt, um jenes Wohlgefallen und dadurch die Erfüllung ſeiner Wünſche hervorzubringen, ſ. Afterdienſt, 11 ff.

3. Der Fetiſchglaube iſt die Ueberredung, daſs, was weder nach Natur, noch nach moraliſchen Vernunftgeſetzen etwas wirken kann, doch allein ſchon das Gewünſchte wirken werde, wenn man nur feſtiglich glaubt, es werde dergleichen wirken, und dann mit dieſem Glauben gewiſſe Förmlichkeiten verbindet (R. 300). So iſt alles Beginnen in Religionsſachen, wenn man es nicht bloſs moraliſch nimmt, ſondern für ein an ſich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unſere Wünſche befriedigendes Mittel ergreift, ein Fetiſchglaube. Selbſt der beſſer überzeugte Menſch ſucht immer noch einen Schleichweg, die beſchwerliche Bedingung der göttlichen Gnade (das Sittlichgute zu thun) zu umgehen, und wähnt, daſs, wenn er nur die Weiſe (die Förmlichkeit) begeht, Gott das wohl für die That ſelbſt annehmen werde (R. 300). So iſt alſo der Fetiſchglaube der Wahn des Beſitzes einer Kunſt, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu bringen (R. 273). Dieſe übernatürliche Wirkung müſste dann freilich eine überſchwengliche Gnade Gottes genannt werden, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen ſelbſt wäre (R. 300 f.).

Fetiſchglaube,

ſ. Fetiſchdienſt, 3.

Fetiſchmachen,

ſ. Fetiſchdienſt, 2.

Figur,

logiſche, *figura logica*, *figure de Logique*. Die Sprache der Logik nennt die vier Fälle, nach welchen in einem Vernunftſchluſſe der Begriff, den die beiden Vorderſätze gemeinſchaftlich haben, in Anſehung der beiden andern, jedem Vorderſatze eigenthümlichen Begriffe, geſtellt werden kann, ſo daſs er entweder in beiden Vorderſätzen das Subject, oder das Prädicat, oder in dem einen das Subject und in dem andern das Prädicat iſt (welches zwei Fälle giebt), die Figur des Vernunftſchluſſes. Wenn nehmlich M den gemeinſchaftlichen Begriff, S aber das eigenthümliche Subject und P das eigenthümliche Prädicat bedeutet, ſo laſſen ſich, wenn der Platz zur Linken die Stelle des Subjects bedeutet, die vier Fälle ſo bezeichnen:

I	II	III	IV
MP	SM	MP	SM
SM	SM	MP	MP.

Von dieſer Figur haben dieſe vier Fälle auch allem Anſehen nach den Namen der vier Figuren; ſie heiſsen, nach der Ordnung der mit römiſchen Ziffern bezeichneten Zahlen, die erſte, zweite, dritte und vierte Figur. Die drei Begriffe (S P M) hat man Glieder (*terminos*), den gemeinſchaftlichen Begriff (M) aber das Mittelglied (*medius terminus*) genannt. Z. B. in den beiden Vorderſätzen:

a) Alle Menſchen ſind ſterblich;
b) Cajus iſt ein Menſch;

iſt der Begriff Menſch beiden Vorderſätzen gemeinſchaftlich, und folglich das, was hier mit M bezeichnet iſt, und heiſst das Mittelglied; der Begriff ſterb-

lich ist das dem Vordersatze a, und der Begriff Cajus das dem Vordersatze b, eigenthümliche Glied. Folglich ist in dem Vordersatze a das Mittelglied das Subject und das eigenthümliche Glied das Prädicat. Im Vordersatze b ist es umgekehrt. Daher stehen nun diese beiden Vordersätze in der ersten Figur.

2. Von den beiden Vordersätzen hat man denjenigen, den man an die Spitze des Vernunftschlusses stellt, und der der Satz ist, aus dem man einen neuen Satz, den Schlufssatz, herleiten will, den Obersatz (*propositio maior*), und den andern Vordersatz den Untersatz (*propositio minor*) genannt. Der Vordersatz a in 1. ist der Obersatz, der Vordersatz b. der Untersatz.

3. Den eigenthümlichen Begriff des Obersatzes nennt man das Vorderglied (*terminus maior*), den eigenthümlichen Begriff des Untersatzes das Hinterglied *) (*terminus minor*), auch heifsen die Vordersätze (die beiden Sätze, aus welchen der Schluss gezogen wird) die Prämissen. Jeder Satz ist aber allgemein oder besonders bejahend, oder allgemein oder besonders verneinend, dies giebt für jeden dieser vier Fälle im Obersatze vier Fälle im Untersatze, folglich für jede Figur 16 Fälle. Nun sollen die vier Selbstlauter: A, E, I, O, die vier Fälle für jeden Vordersatz ausdrücken. Wir bezeichnen also mit allen Logikern einen

allgemein bejahenden Satz mit A;
allgemein verneinenden Satz mit E;
besonders bejahenden Satz mit I;
besonders verneinenden Satz mit O.

Folglich hat, wenn der Buchstabe zur Linken den Obersatz bedeutet, jede Figur folgende 16 Fälle:

---

*) Wolff (vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes 4. Cap. §. 6) nennt das Subject das Vorderglied und das Prädicat das Hinterglied. Obige Benennung ist nach Lamberts Organon Dianoiol. §. 197.

AA EA IA OA
AE EE IE OE
AI EI II OI
AO EO IO OO.

Da wir hier nur die Form betrachten, ſo werden dieſe 16 Fälle hier ſämmtlich für wahr angenommen; es können aber beide Sätze oder einer ganz oder zum Theil wahr oder falſch ſeyn, man muſs daher aus andern Gründen wiſſen, ob die beiden Glieder eines jeden Satzes von einander allgemein oder beſonders bejaht oder verneint werden müſſen. Lambert conſtruirt die Vernunftſchlüſſe auf folgende Art: man ſtelle ſich alle die Individuen, die unter einem Begriff enthalten *ſind*, in einer Linie vor, ſo wird die Länge dieſer Linie die Ausdehnung des allgemeinen Begriffs figürlich vorſtellen. Z. B. Alle M ſind P zeichne man ſo, wie in Fig. 28.

Man ſieht hier, daſs P eine gröſsere Ausdehnung hat als M. Euler conſtruirt eben dieſes durch Cirkel, wie in Fig. 29. Der Cirkel M ſtellt das Subject des Satzes vor, das gänzlich innerhalb des Cirkels P fällt, der das Prädicat bedeutet.

4. Die Conſtruction eines ganzen Schluſſes in der erſten Figur iſt nach Lambert in Fig. 30. und nach Euler in Fig. 31. vorgeſtellt.

Dieſe Conſtruction giebt uns auſser den beiden gezeichneten: alle M ſind P, und alle S ſind M, folgende 4 Sätze:

1. Etliche M ſind S; weil M weiter reicht als S, oder nicht unter allen Theilen der Linie M m Theile der Linie S s liegen;

2. Etliche P ſind M; aus eben den Gründen;

3. Etliche P ſind S; aus den nehmlichen Gründen.

4. Alle S ſind P; denn alle Theile der Linie S liegen unter P.

In den beiden letzten wird P mit S verglichen, und ſie werden daher Schlufsſätze genannt. Man hat aber feſtgeſetzt, dafs das eigenthümliche Glied des Unterſazzes ſtets zum Subject des Schlufsſatzes genommen werden ſoll, alſo gilt nur der vierte zum Schlufsſatze in der erſten Figur. Die beiden erſten Sätze ſind aber gar keine Schlufsſätze, weil ſie blofs die umgekehrten Sätze der beiden gezeichneten ſind, und ſich durch die Umkehrung finden laſſen, indem jeder allgemeine Satz ſich zu einem beſondern umkehren läſst. Und ſo haben wir nun in den conſtruirten Figuren (30 u. 31) einen vollkommenen Vernunftſchluſs *(ſyllogismus)* in der erſten Figur, nehmlich:

Oberſatz ..... Alle M ſind P.
Unterſatz ..... Alle S ſind M.
Schlufsſatz. folglich, Alle S ſind P.

Und ich kann die Richtigkeit des Schlufsſatzes in der Figur anſchauen. Es fragt ſich nun, ob man in allen 16 Fällen jeder der vier Figuren, aus jeglichen zwei Sätzen, die einen Begriff mit einander gemein haben, einen dritten Satz richtig folgern kann. Dieſe Frage kann man nach obiger Conſtruction auch ſo ausdrücken: Sind die beiden Sätze, die man annimmt, immer beſtimmt genug, ſo dafs, wenn man den einen gezeichnet hat, der Ort für den andern dadurch zugleich auch beſtimmt iſt?

5. Dieſe Frage beantwortet unſere Conſtruction.

a. Läſst ſich nichts ſchlieſsen, ſo oft beide Prämiſſen verneinend ſind. Z. B. die Sätze:

Kein M iſt P.
Kein S iſt M.

Der erſte wird conſtruirt nach Lambert wie Fig. 32. nach Euler wie Fig. 33.

Nun iſt die Linie oder der Cirkel M für den zweiten Satz gezeichnet. Unter dieſe, oder in denſelben ſoll nun die Linie oder der Cirkel S nicht gezeichnet werden; ob ſie aber vor, oder nach, oder zwiſchen M und P, oder unter P gezeichnet werden ſollen, geben die Sätze nicht an. Folglich läſst ſich aus zwei verneinenden Sätzen kein Schluſs ziehen. Hierdurch fallen nun ſchon von den 16 Fällen (der Figur in 3.) folgende 4 weg:

EE OE
EO OO

b. Folgt auch aus zwei beſondern oder Particularſätzen kein Schluſs. Z. B. die Sätze:

Etliche M ſind P.
Etliche S ſind M.

Von dieſen wird der erſte conſtruirt nach Lambert, wie Fig. 34., nach Euler, wie Fig. 35.

Der zweite oder Unterſatz läſst aber unbeſtimmt, wo ich einen Theil der Linie oder des Cirkels S unter oder in M hinzeichnen ſoll, ſo daſs er zum Theil oder ganz, oder gar nicht unter oder in P zu ſtehen kömmt. Hierdurch fallen wieder von jenen 16 Fällen (in 3) folgende weg:

II OI
IO OO

Aber OO fiel ſchon weg, weil es zwei verneinende Sätze ſind, alſo fehlen an jenen 16 ſchon 7 Fälle, die nicht ſchlieſsen, und es ſind noch folgende 9 übrig:

AA	EA	IA	OA
AE	—	IE	—
AI	EI	—	—
AO	—	—	—

6. Von dieſen 9 Fällen fällt noch IE weg. Es iſt nehmlich die Regel, daſs der eigenthümliche Begriff des Unterſatzes das Subject des Schluſsſatzes werden muſs. Nun conſtruire man den Satz I, Einige M ſind P, z. B. wie Fig. 34 und 35.

Wollte man nun den Satz: Kein S iſt M, zeichnen, ſo weiſs man wieder nicht, ob auf der Seite, wo er unter oder in P käme, oder auf der andern; ſo daſs S nicht das Subject des Schluſsſatzes werden kann, wie es nach der Regel ſeyn ſollte. Aber da S gar nicht unter M kömmt, ſo ſieht man wohl, daſs

Einige P nicht S ſind,

nehmlich diejenigen, welche über M ſind. Dann wird aber S zum Prädicat gemacht, und alsdann iſt es der Fall EI in der Zeichnung. Denn der Satz E, z. B.

Kein M iſt P,

wird conſtruirt, wie in Fig. 32. und 33. oder der Satz:

Einige S ſind M,

wie Fig. 34 und 35, nur daſs P, S heiſsen, und unter M in Fig. 34. ſtehen muſs, ohne beſtimmen zu können, ob der übrige Theil, der nicht unter M ſtehet, ganz, oder zum Theil, oder gar nicht, unter P kömmt; aber es läſst ſich dann doch ſchlieſsen;

Einige S ſind nicht P,

nehmlich diejenigen, die unter M ſtehen. Folglich bleiben nur noch die 8 Fälle übrig:

AA	EA	IA	OA
AE	—	—	—
AI	EI	—	—
AO	—	—	—

Es ſei nun M das Mittelglied, C das eigenthümliche des Oberſatzes, B das eigenthümliche des Unterſatzes; ſo muſs B das Subject und C das Prädicat des Schluſsſatzes ſeyn. Wir wollen nun jeden der 8 Fälle nach den 4 Figuren durchgehen, um zu ſehen, ob ſie auch in jeder Figur möglich ſind oder nicht.

7. *a.* Der Fall AA. AA ſind zwei allgemein bejahende Prämiſſen, folglich ihre Conſtruction in der erſten Figur $\frac{MP}{SM}$ wie in Fig. 30 u. 31, nur B ſtatt S, und C ſtatt P geſetzt.

Die Prädicate C und M in den beiden Säzzen müſsten eigentlich, weil ihre Länge unbeſtimmbar iſt, punctirt werden. Aber es bleibt unbeſtimmt, ob die Puncte von M unter C kommen oder nicht. Daher werden C, M und B gleich groſs gemacht.

Aber nun ſchlieſsen auch AA in der zweiten Figur $\frac{SM}{PM}$ nicht. Denn dieſe Figur ſieht, mit unſern Buchſtaben bezeichnet, ſo aus: $\frac{CM}{BM}$, und CM conſtruirt wie Fig. 28 u. 29, nur ſtatt P und M, M und C geſetzt.

Aber wo zeichnen wir nun den Satz: Alle B ſind M, hin, ganz, oder zum Theil, oder gar nicht unter oder in C? Folglich ſchlieſsen AA nicht in der zweiten Figur. In den drei übrigen Figuren aber ſchlieſſen ſie.

8. *b.* Der Fall AE. AE giebt, in der erſten Figur $\frac{MP}{SM}$, und wenn es in unſere Zeichen $\frac{MC}{BM}$ überſetzt wird, Fig. 36 u. 37. Hier müſste in der erſten Figur M auf beiden Seiten punctirt werden, wie jedes Prädicat. Nun iſt aber unbeſtimmt, ob B unter die Puncte von C kömmt, oder nicht, oder ſo wie Fig. 38, oder wie Fig. 39; folglich ſchlieſst in der erſten Figur AE nicht.

In der dritten Figur $\frac{MP}{MP}$ oder $\frac{MC}{MB}$ iſt die Zeichnung dieſelbe, alſo auch die Folge. In der zweiten und vierten Figur ſchlieſst AE.

9. *c.* Der Fall AI. AI ſchlieſst in der erſten und dritten Figur. Allein in der zweiten Figur $\frac{CM}{BM}$ iſt die Conſtruction des Oberſatzes wie Fig. 28. und 29, nur ſtatt P u. M, M u. C geſetzt. Nun bleibt aber unbeſtimmt, unter welchen Theil von M der Theil von B zu zeichnen iſt, der unter M gehört, oder ob er unter das ganze M gehört; folglich ſchlieſst AI in der zweiten Figur nicht. In der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ iſt es wieder zweifelhaft, welcher Theil von M unter B gehört, der, unter welchen C gehört, oder der andere, oder das ganze M; folglich ſchlieſst AI nicht in der vierten Figur.

d. Der Fall AO. In der erſten Figur $\frac{MC}{BM}$ iſt die Zeichnung des Oberſatzes wie Fig. 28 u. 29. nur ſtatt P, C geſetzt. Der Unterſatz läſst es unbeſtimmt, ob B unter Theile von C kömmt, unter denen etwa C nicht ſteht, oder gar nicht unter C. In dieſer Figur ſchlieſst alſo AO nicht; aber wohl in der zweiten. In der dritten Figur $\frac{MC}{MB}$

Fig. 28 u. 29. ist es wieder unbestimmt, wohin B kömmt, ob unter C oder nicht; also schliefst AO auch nicht in der dritten Figur. In der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ ist die Zeichnung des Obersatzes blofs umgekehrt. Da heifst die obere unbestimmte Linie M und die untere C, und da bleibt es unbestimmt, welche Theile von M nicht B sind, die welche über C stehen, oder ob es noch andere giebt.

10. *e.* Der Fall EA schliefst in allen vier Figuren, in den ersten beiden bleibt er allgemein, in den letzten beiden wird er particular. Die Zeichnung von EA ist wie Fig. 36 u. 37. nur statt C, M u. B, B, M u. C gesetzt, welches den Schluss z. B. in der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ particular macht.

f. Der Fall EI schliefst in allen vier Figuren, und durchgängig particular verneinend. Die Zeichnung von EI ist nehmlich wie Fig. 36 u. 37., nur statt C, M u. B, B, M u. C, und was zur Rechten steht, zur Linken gesetzt, welches den Schluss in der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ particular verneinend macht.

g. Der Fall IA giebt in der ersten Figur $\frac{MC}{BM}$ den Obersatz wie Fig. 40 u. 35, nur in Fig. 35 statt M P, C M gesetzt. Es ist aber im Untersatze unbestimmt, unter welche Theile von M, B zu stehen kömmt, oder ob es unter das ganze M kömmt, wie Fig. 41, oder wie Fig. 42; folglich schliefst IA nicht für die erste Figur. In der zweiten Figur $\frac{CM}{BM}$ heifst die Linie M in Fig. 40 und die Puncte sind C, da ist es wieder unbestimmt, unter welche Theile von C das B kömmt, ob unter alle, oder nur unter einige, und im letzten Falle unter die, worunter G

ſtehet, oder nicht. Folglich ſchlieſst IA nicht für die zweite, aber wohl für die dritte und vierte Figur.

11. *h.* Der Fall OA giebt in der erſten Figur $\frac{MC}{BM}$ den Oberſatz wie Fig. 43. Hier bleibt es unbeſtimmt, ob B ganz, zum Theil, oder gar nicht unter C kömmt. Fig. 29, ſtatt P, M, nur C, B geſetzt; oder wie Fig. 35 ſtatt M, P, nur C, B geſetzt; oder wie Fig. 33 ſtatt M, P, auch C, B geſetzt. In der zweiten Figur $\frac{CM}{BM}$ heiſst nun C, was vorher M hieſs, und umgekehrt, und es bleibt wieder unbeſtimmt, wie B unter M zu ſtehen kömmt. In der dritten Figur ſchlieſst OA. Allein in der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ bleibt wieder unbeſtimmt, unter welche Theile von B das M kömmt, unter die, unter welchen C ſtehet, oder unter welchen C nicht ſtehet, oder unter alle. Folglich ſchlieſst OA nicht in der vierten Figur.

12 Dies giebt für die erſte Figur 4 Fälle;
für die zweite Figur 4 Fälle;
für die dritte Figur 6 Fälle;
für die vierte Figur 5 Fälle;

für alle vier Figuren 19 Fälle.

Dieſe 19 Schluſsarten (*modos*) hat man nun mit ſoviel Wörtern benannt, welche ſo viel Sylben haben, als Sätze zum Schluſs gehören, und in welchen die Selbſtlauter A, E, I, O, die Beſchaffenheit der Sätze bezeichnen, nehmlich in der erſten Sylbe die Beſchaffenheit des Oberſatzes; in der zweiten Sylbe die Beſchaffenheit des Unterſatzes; in der letzten Sylbe die Beſchaffenheit des Schluſsſatzes. Es ſind folgende:

1. Figur: *Barbara, Celarent, Darii, Ferio;*
2. Figur: *Cesare, Camestres, Festino, Barocco;*
3. Figur: *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison;*
4. Figur: *Baralip, Calentes, Dibatis, Fesapo, Fresison.*

In diesen Namen sind ausser den Vocalen noch die Anfangsbuchstaben, und sodann auch die Consonanten S, P, C, M von Bedeutung. Letztere zeigen an, welche Verwandlungen mit einer Schlussart vorgenommen werden müssen, um ihnen die Form eines Schlusses der ersten Figur zu geben, nach folgendem lateinischen Vers:

S vult simpliciter verti, P verti per accid.

M vult transponi, C per impossibile duci.

Das heisst:

S bezeichnet die einfache Umkehrung (*conversio simplex*);

P bezeichnet die veränderte Umkehrung (*conversio per accidens*);

M bezeichnet eine Versetzung der Prämissen (*metathesis*);

C bezeichnet, dass man anstatt derjenigen Prämisse, welche die Sylbe, in der das C vorkömmt, bezeichnet, das Gegentheil des Schlussatzes (*contradictorium*) nehmen, und dass statt des Schlussatzes das Gegentheil derjenigen Prämisse, welche die Sylbe, in der C vorkömmt, bezeichnet, gesetzt werden muss.

Wenn C aber zu Anfang des Worts stehet, so bezeichnet es etwas anders. Die Anfangsbuchstaben der Worte B, C, D, F zeigen nehmlich an, auf welchen Fall der ersten Figur sich der Schluss zurückführen lässt,

welches ſich durch das Uebereinkommen dieſer Anfangsbuchſtaben erkennen läſst. Fängt ſich z. B. das Wort mit B an, ſo läſst ſich der Schluſs auf *Barbara* reduciren. Die übrigen Buchſtaben ſind bloſs zur Ergänzung und des Wohllauts wegen da. Geſetzt, man wollte den Schluſs in *Ceſare* in eine Schluſsart der erſten Figur umwandeln, ſo heiſst der Schluſs ſo:

Kein C iſt M	Kein Menſch iſt vollkommen;
Alle B ſind M	Gott *) iſt vollkommen;
Kein B iſt C	Alſo iſt Gott kein Menſch.

So zeigt das AnfangsC in *Ceſare* an, daſs es in die Schluſsart *Celarent* umgewandelt werden müſſe, das S hingegen, daſs der Oberſatz ſimpliciter oder einfach umgekehrt werden müſſe. Denn dieſe Wörter werden alle ſo getheilt, daſs die Sylben mit dem Vocal anfangen, z. B. *Ces-ar-e;* folglich gehört das S zur erſten Sylbe. Der Schluſs ſieht dann ſo aus:

Kein M iſt C	Was vollkommen iſt, das iſt kein Menſch;
Alle B ſind M	Gott iſt vollkommen;
Kein B iſt C.	Alſo iſt Gott kein Menſch.

13. Für die erſte Figur gelten folgende zwei Grundſätze:

a. Was von einem Begriffe allgemein bejahet wird, wird auch von allen dem bejahet, was unter ihm enthalten iſt. Dies nennt man das *Dictum de omni* (den Satz von Allem);

---

*) Es iſt zu merken, daſs in der Logik die einzelnen Urtheile, in denen das Subject ein Individuum iſt, gleich den allgemeinen behandelt werden. Gott iſt alſo hier ſo viel als alle B, weil es nicht mehr als einen giebt.

b. Was von einem Begriffe allgemein verneinet wird, wird auch von allem dem verneinet, was unter ihm enthalten ist. Dies nennt man das *Dictum de nullo* (den Satz von Keinem).

Weil nun diese Grundsätze sich auf die Schlufsarten der drei übrigen Figuren nicht unmittelbar anwenden lassen, so führte man die Verwandlung derselben in die Schlufsarten der ersten Figur ein.

Lamberts Theorie von den vier Figuren.

14. Die erste Figur hat unstreitig darin einen Vorzug vor den drei übrigen, dafs ihr Schlufssatz, A, E, I und O, folglich von allen Arten Sätze seyn kann; da hingegen die zweite Figur lauter verneinende, die dritte lauter particulare und die vierte keinen allgemein bejahenden Schlufssatz hat. Man mufs daher zugeben, dafs die besten Sätze (die allgemein bejahenden) nur durch die erste Figur aus der blofsen Form der Vordersätze gefolgert werden; daraus folgt aber nicht die Unbrauchbarkeit der drei übrigen Figuren.

15. Da jede Figur von der andern verschieden ist, und jede dennoch auf Schlüsse führt, so sind unsere Schlüsse von viererlei Art, und jede von der andern specifisch verschieden. Die specifische Verschiedenheit dieser Schlufsarten mufs sich daher noch anders, als durch die vier Figuren

MP	SM	MP	SM
SM	SM	MP	MP

ausdrücken lassen; es kömmt demnach darauf an, wie man den specifischen Unterschied dieser vier Figuren, auf eine an sich verständliche Art, noch anders angeben könne. Es ist aber zu bemerken, dafs der Erfinder der Schlüsse und ihrer Figuren etwas willkührlich festgesetzt hat, was auch anders hätte bestimmt werden können.

Er ſetzte nehmlich den Satz unter die andern, deſſen eigenthümliches Glied das Subject des Schlufsſatzes werden ſollte, um in allen Figuren ein gleiches Geſetz einzuführen.

16. Im Reden und im ſchriftlichen Vortrage ſind wir nun an das in 15. angegebene, willkührliche Geſetz nicht gebunden. Die Mathematiker, die vielleicht am meiſten förmliche Schlüſſe, und am ſeltenſten Fehlſchlüſſe machen, binden ſich auch nicht daran. Sie fangen z. B. in der erſten Figur nicht bei dem Oberſatze an, ſondern bei dem Unterſatze, weil dieſer in der Anſchauung vor Augen liegt. Sie laſſen oft den Oberſatz ganz weg, ſo oft er dem Leſer von ſelbſt einfallen, oder aus dem Unterſatze und Schlufsſatze gefunden werden kann, oder citiren ihn blofs, oder machen auch den Schlufsſatz gleich wieder zum Unterſatze, indem ſie einen neuen Oberſatz damit verbinden. Es beruhet nehmlich bei den Schlüſſen der erſten Figur alles darauf: dafs von dem Subject eines bejahenden Satzes alles kann geſagt werden, was man von ſeinem Prädicate weifs; oder, was ſich von der Eigenſchaft einer Sache ſagen läſst, gilt von der Sache ſelbſt. Wenn nun dieſer Grundſatz beobachtet wird, ſo kömmt auf die Ordnung im Schluſſe nichts an. Dieſer Grundſatz, der Schlufs von dem Allgemeinen auf das darunter enthaltene Beſondere, iſt das Eigenthümliche der erſten Figur. Man drückt es auch ſo aus: Was von der Gattung gilt, das gilt auch von jeder Art derſelben, uud es iſt nichts anders als die beiden Grundſätze in B. oder die *dicta de omni et nullo*.

17. Die zweite und dritte Figur hat es aber gar nicht mit Gattungen und Arten zu thun. Die zweite Figur leugnet die Subjecte von einander, weil ſie in den Eigenſchaften verſchieden ſind, und jeder Unterſchied der Eigenſchaften iſt hierzu hinreichend. Dieſe Figur hebt alſo die Confuſion der Begriffe auf. Man wird auch finden, dafs ſie in dieſen Fällen immer gebraucht werde. Dieſe Figur wird

demnach vornehmlich gebraucht, wenn zwei Sachen nicht ſollen verwechſelt oder confundiret werden; dieſes wird dadurch nothwendig verhindert, daſs man in der Sache A etwas findet, das in B nicht iſt.

18. Die dritte Figur giebt Beiſpiele und Ausnahmen, z. B. die Schluſsart *Darapti*:

Alle M ſind C
Alle M ſind B
Etliche B ſind C;

Die Erde iſt bewohnt;
Die Erde iſt ein Planet;
Folglich iſt wenigſtens ein Planet bewohnt.

und wir tragen alle *Exempla in contrarium* (Beiſpiele vom Gegentheil) in dieſer Figur vor. Die beiden Formeln dieſer Figur ſind dieſe:

a. es giebt B, die C ſind; denn M iſt B und C. Hier geben alſo die beiden Vorderſätze das Beiſpiel zu der Behauptung des Schluſsſatzes, nehmlich das M. Dieſes wird jedesmal ſtatt finden, wo alle Dinge Einer Art zwei verſchiedene Beſchaffenheiten haben.

b. es giebt B, die nicht C ſind; denn M iſt B und nicht C. Z. B. die Schluſsart *Felapton*:

Kein M iſt C
Alle M ſind B
Etliche B ſind nicht C.

Auf dieſe Art tragen wir die Sätze der dritten Figur mehrentheils in Form copulativer Sätze vor, die nur compendiöſe Vorſtellungen von mehrerern einfachen Sätzen ſind, die man theils der Kürze wegen, theils um des ganzen Zuſammenhangs willen ſo vorſtellt, weil wir das Subject nicht beidemal wiederholen und zwei Sätze daraus machen wollen. Z. B. Alle M ſind B und nicht C, folglich ſind etliche B nicht C. Zuweilen wird der eine Satz ganz weggelaſſen, wenn er

nehmlich an ſich offenbar iſt. Z. B. Kein Menſch iſt unſterblich; folglich ſind etliche vernünftige Weſen nicht unſterblich. Es fällt nehmlich in die Augen, daſs alle Menſchen vernünftige Weſen ſind.

19. Die vierte Figur hat Aehnlichkeit mit der erſten. In derſelben kommen wieder Arten und Gattungen vor, doch iſt ſie auch wieder von der erſten weſentlich verſchieden. In den Schluſsarten *Baralip*, *Dibatis*, *Feſapo*, *Freſiſon*, zieht man nehmlich den Schluſs von der Art auf die Gattung. In *Calentes* aber läugnet man die Art von dem, was von der Gattung geläugnet wird. Z. B. *Baralip*:

Alle C ſind M;	Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alle M ſind B;	Alles, was ſterblich iſt, hat einen Cörper;
Etliche B ſind C.	Alſo ſind manche cörperliche Dinge Menſchen.

d. h. die ganze Art C gehört unter die Gattung M, M aber gehört unter das Geſchlecht B, folglich ſind etliche vom Geſchlecht B, C. In *Calentes* aber ſchlieſst man, wo die Gattung nicht iſt, da iſt auch keine von ihren Arten, z. B.

Alle C ſind M,
Kein M iſt B,
Kein B iſt C.

Hier wird von der Gattung M geleugnet, daſs ſie B iſt, alſo wird von dieſem B auch die Art von M geläugnet; da die Gattung M nicht unter B gehört, ſo iſt B auch nicht ein höherer Begriff von C, einer der Arten von M. Dieſe letzte Schluſsart gebrauchen wir demnach, wenn wir verneinend *a minori ad maius* (von der Art auf die Gattung) ſchlieſsen, weil die Gattung eher und häufiger vorkömmt, als eine von ihren Arten. Die Sache iſt klar, und bedarf weiter keiner Erläuterung. Die vierte Figur iſt daher

gleichſam die umgekehrte erſte Figur; denn ſo wie dieſe von der Gattung auf die Art ſchlieſst, ſo ſchlieſst die vierte Figur von der Art auf die Gattung, oder leugnet die Art von dem, was von der Gattung geleugnet wird.

20. Die Schlufsarten der vier Figuren unterſcheiden ſich demnach, wie wir geſehen haben, in Abſicht auf ihren Gebrauch weſentlich von einander, und zwar folgendergeſtalt:

a. Die erſte Figur eignet der Sache zu, was wir von ihrer Eigenſchaft wiſſen, z. B.

Alle M (eine Eigenſchaft) ſind C (Eigenſchaft der Eigenſchaft M)
Alle B (die Sache) ſind M
Alle B ſind C.

Dieſe Figur ſchlieſst alſo von der Gattung auf die Art: da alle Menſchen ſterblich ſind, und ich ein Menſch bin, ſo bin ich, der ich zur Gattung gehöre, ebenfalls ſterblich.

b. Die zweite Figur führt auf den Unterſchied der Dinge, und hebt die Verwirrung, oder Confuſion, in den Begriffen auf.

c. Die dritte Figur giebt Beiſpiele und Ausnahmen an allgemein ſcheinenden Sätzen.

d. Die vierte Figur findet Arten zu der Gattung, in *Baralip* und *Dibatis*: da alle Menſchen Thiere, und alle Thiere ſinnliche Weſen ſind, ſo ſind etliche ſinnliche Weſen Menſchen. Die vierte Figur zeigt aber auch, daſs die Art die Gattung nicht erſchöpfe, in *Feſapo* und *Freſiſon*, und leugnet in *Calentes* die Art von dem, was von der Gattung geleugnet wird.

21. Dieſe Beſtimmung des Unterſchiedes der vier Figuren zeigt überhaupt nur an, wo wir ſie natürlicher Weiſe, und ohne auf eine Auswahl zu denken, gebrau-

chen. In Anſehung der künſtlichen Verwandlung derſelben in die Schlufsarten der erſten Figur fällt aber aller Unterſchied unter ihnen weg.

22. Wir gebrauchen alſo jede Schlufsart da, wo uns die Sätze bekannter und geläufiger ſind, die jede Figur erfordert. Demnach beruht der Unterſchied der Figuren nicht nur auf ihrer Form, ſondern er dehnt ſich in Abſicht auf ihren Gebrauch auch auf die Sache ſelbſt aus, und jede gebrauchen wir da, wo ſie natürlicher iſt:

Die erſte zur Erfindung oder zum Beweiſe der Eigenſchaften eines Dinges;

die zweite zur Erfindung oder zum Beweiſe des Unterſchieds der Dinge.

die dritte zur Erfindung und zum Beweiſe der Beiſpiele und Ausnahmen;

die vierte zur Erfindung und Ausſchlieſſung der Arten einer Gattung.

23. Ob ferner die drei letzten Figuren weniger evident ſind, als die erſte, iſt eine Frage, die man deswegen bejahet hat, weil dieſe allein ſich auf das *Dictum de omni et nullo* (13) gründet. Die übrigen hat man bisher durch Umwege daraus hergeleitet, indem man ſie in die Schlufsarten der erſten Figur verwandelt hat. Dies rührte daher, weil das *Dictum de omni et nullo* nur für die erſte Figur deswegen dient, weil ſich ſeine Wahrheit auf die Natur der Sätze gründet. Eigentlich aber kann jede Figur für ſich und ſchlechthin aus der Natur der Sätze erwieſen werden, wie die erſte, und dieſes ergiebt ſich auch aus der Zeichnung dieſer Schlufsarten. Das *Dictum de omni et nullo* iſt auch nicht der Grund der Schlufsarten in der erſten Figur, weil die vorgetragene Art, die Schlufsarten zu beſtimmen, ſich auf die Natur der Sätze gründet, von

welcher dieſes *Dictum* nur eine Folge iſt. In der erſten Figur beruht alles auf den Begriffen von Arten und Gattungen, in der zweiten auf dem Begriff der Verſchiedenheit, in der dritten auf dem Begriff von Exempel, Beiſpiel. Wenn wir daher für jede Figur beſondere *Dicta* haben wollen, ſo werden es folgende ſeyn:

a. Für die erſte Figur: *Dictum de omni et nullo*: Was von allen A gilt, gilt von jedem A.

b. Für die zweite Figur: *Dictum de diverſo*: Dinge, die verſchieden ſind, kommen einander nicht zu.

c. Für die dritte Figur: *Dictum de exemplo*: Wenn man Dinge A findet, die B ſind, ſo giebt es A, die B ſind.

d. Für die vierte Figur: *Dictum de reciproco*: I. Wenn kein M, B iſt; ſo iſt auch kein B dieſes oder jenes M. II. Wenn C dieſes oder jenes B iſt, oder nicht iſt; ſo giebt es B, die C ſind, oder nicht ſind.

24. Hieraus erhellet zugleich, daſs das Mittelglied des Schluſſes, für ſich betrachtet,

in der erſten Figur ein Grund,
in der zweiten Figur die Verſchiedenheit,
in der dritten Figur ein Beiſpiel,
in der vierten Figur der Grund des Reciprocirens

iſt. Aus den Sätzen in 23, deren jeder für ſich, ohne allen Beweis, wahr iſt, und deren Wahrheit auf bloſser Entwickelung der Begriffe im Subjecte beruhet, läſst ſich die Zuläſſigkeit jeder Figur beſonders beweiſen.

25. In der zweiten Figur nehmlich ſind die Subjecte M und nicht M, folglich verſchieden.

In der dritten Figur ist das Subject beider Prämissen ein Beispiel, welches die Eigenschaften A und B, oder A und nicht B u. s. w. hat.

In der vierten Figur reciprocirt man, weil das Prädicat des Untersatzes zum Subject, und das Subject des Obersatzes zum Prädicat des Schlussatzes gemacht wird; und diese Figur giebt an, wie es geschehen könne.

Kants falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

26. Kant zeigt nun folgendergestalt die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (S. II, 113 ff.).

§. 1. Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftschlüsse. Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heifst urtheilen, das Ding selbst ist das Subject, das Merkmal das Prädicat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen ist oder seyn ausgedrückt. Das Urtheil ist bejahend, wenn dieses ist oder seyn das Prädicat als ein Merkmal des Subjects bezeichnet, ist das Prädicat ein dem Subject entgegengesetztes Merkmal, so ist es verneinend. So ist ein Geist das Ding, das ich denke; zusammengesetzt ein Merkmal. Das Urtheil: ein Geist ist nicht zusammengesetzt, stellt vor, dafs das Prädicat als Merkmal dem Dinge selbst widerstreite. Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennt man ein mittelbares Merkmal desselben. So ist nothwendig ein unmittelbares Merkmal Gottes, unveränderlich aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man siehet leicht, dafs das unmittelbare Merkmal zwischen dem entfernten und der Sache selbst die Stelle eines Zwischenmerkmals (*nota intermedia*) vertrete; weil nur durch dasselbe das entfernte Merkmal mit der Sache selbst verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch, dafs man erkennet, dafs etwas dem unmittelbaren Merkmal einer Sache widerstreite. Zufällig ist das Gegentheil vom Nothwendigen, und kann also, nach dem Satze des

Widerſpruchs, kein Merkmal deſſelben ſeyn; nothwendig aber iſt ein Merkmal von Gott, und man erkennet alſo vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals, daſs zufällig kein Merkmal von Gott ſeyn könne, ſondern Gott widerſpreche.

27. Hieraus folgt nun dieſe Realerklärung des Vernunftſchluſſes: ein Vernunftſchluſs iſt ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal, oder mit andern Worten, er iſt die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals. Dieſes Zwiſchenmerkmal (*nota intermedia*) in einem Vernunftſchluſſe heiſst auch das mittlere Glied, oder das Mittelglied (*terminus medius*), und iſt der beiden Vorderſätzen gemeinſame Begriff, welches die andern Glieder ſind, iſt genugſam bekannt. Z. B. die menſchliche Seele iſt ein Geiſt. Zur Erkenntniſs der Wahrheit dieſes Satzes bedient man ſich des Zwiſchenmerkmals vernünftig, ſo daſs man vermittelſt deſſen das Prädicat ein Geiſt als ein mittelbares Merkmal der menſchlichen Seele anſieht. Dies giebt folgende drei Urtheile:

a) ein Geiſt iſt ein Merkmal des Vernünftigen;

b) vernünftig iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele;

c) ein Geiſt iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele.

(S. II, 114 ff).

28. §. 2. Von den oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe. Aus dem angeführten erkennet man, daſs die erſte und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftſchlüſſe ſei: ein Merkmal vom Merkmal iſt ein Merkmal der Sache ſelbſt (*nota notae eſt etiam nota rei ipſius*). Die erſte und allgemeine Regel aller verneinenden Vernunftſchlüſſe iſt: was dem Merkmal eines Dinges widerſpricht, widerſpricht dem Dinge ſelbſt (*repugnans notae repugnat rei ipſi*). Keine dieſer Regeln, ſagt Kant, iſt

ferner eines Beweiſes fähig. Denn ein Beweis iſt nur durch einen oder mehr Vernunftſchlüſſe möglich; die oberſte Formel aller Vernunftſchlüſſe beweiſen wollen, würde heiſsen im Cirkel ſchlieſsen. Allein daſs dieſe Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schluſsart enthalten, erhellet daraus, weil diejenigen, die bisher von allen Logikern für die Regeln aller Vernunftſchlüſſe gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus dieſen beiden Regeln entlehnen müſſen. Das *Dictum de omni*, der oberſte Grund aller bejahenden Urtheile (13. a.) lautet alſo:

> Was von einem Begriffe allgemein bejahet wird, wird auch von einem jeden bejahet, der unter ihm enthalten iſt.

Folgendes iſt der klare Beweisgrund hievon (S. II, 118 f.).

29. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten ſind, iſt allemal als ein Merkmal von dieſen abgeſondert worden; was nun dieſem Begriff zukommt, das iſt ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen ſelbſt, von denen er iſt abgeſondert worden, d. i. er kommt den niedern zu, die unter ihm enthalten ſind. Ein jeder, der nur einigermaſsen in logiſchen Kenntniſſen unterwieſen iſt, ſieht leicht ein, daſs dieſes *Dictum* lediglich um dieſes Grundes willen wahr ſei, und daſs es alſo unter jener erſten Regel ſtehe. Das *Dictum de nullo* ſteht in eben ſolchem Verhältniſſe gegen jene zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allen denjenigen verneint, die unter demſelben enthalten ſind; denn derjenige Begriff, unter welchem dieſe andern enthalten ſind, iſt nur ein von ihnen abgeſondertes Merkmal. Was aber dieſem Merkmal widerſpricht, muſs auch den niedern widerſtreiten, die unter ihm ſtehen (S. II, 119).

30. §. 3. Von reinen und unvermiſchten Vernunftſchlüſſen. Es iſt jedermann, der Logik verſtehet, bekannt, daſs es unmittelbare Schlüſſe giebt.

Unmittelbare Schlüſſe ſind ſolche, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines andern, ohne einen Mittelbegriff, unmittelbar erkannt wird. Wenn man aus dem Urtheile: alle Menſchen ſind ſterblich, das Urtheil herleitet, einige Menſchen ſind ſterblich, ſo hat man geſchloſſen, aber dieſer Schluſs war unmittelbar, denn es wurde kein anderes vermittelndes Urtheil zu dieſem Schluſſe erfordert. Ferner iſt es ein unmittelbarer Schluſs, wenn man aus den tauſend angeſtellten Verſuchen, daſs die Luft ſich zuſammendrücken läſst, auf ihre Elaſticität ſchlieſst. Man nennt einen ſolchen unmittelbaren Schluſs (*conſequentia immediata*) auch einen Verſtandesſchluſs; es hat nehmlich der Verſtand bei der Verknüpfung der Begriffe des Urtheils: alle Menſchen ſind ſterblich, auch die Vorſtellung: einige Menſchen ſind ſterblich. Um deswillen ſind dergleichen Schlüſſe auch keine Vernunftſchlüſſe. Es giebt aber noch eine Art unmittelbarer Schlüſſe, nehmlich die Schlüſſe der Urtheilskraft (durch die Induction und durch die Analogie). Die Logiker zählen verſchiedene Arten ſolcher unmittelbaren Schluſsfolgen, z. B. wenn man von allen auf etliche ſchlieſst, wenn man den Satz umkehrt, u. m. dergl. Unter dieſen unmittelbaren Schluſsfolgen ſind ohne Zweifel die durch die logiſche Umkehrung, ingleichen durch die Contraposition die vornehmſten. Man ſchlieſst nehmlich unmittelbar, wenn man das Subject des erſten Urtheils zum Prädicat des zweiten, und umgekehrt, das Prädicat des erſten Urtheils zum Subject des zweiten macht. Die Logiker nennen dies *conſequentia immediata per converſionem* (einen unmittelbaren Schluſs durch Umkehrung). Sie iſt entweder *converſio ſimplex* (reine oder einfache Umkehrung), oder *converſio per accidens* (veränderte oder particulare Umkehrung). Man verſetzt (contraponirt) ein Urtheil, wenn man Subject zum Prädicat und Prädicat zum Subject macht, vom neuen Subject das gleiche Gegentheil nimmt, und dabei die Qualität (Bejahung oder Verneinung des Subjects) ändert (S. II, 121).

31. Wenn nun ein Vernunftſchluſs nur durch drei Sätze geſchieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftſchluſſe vorher vorgetragen worden, ſo nennt ihn Kant einen reinen Vernunftſchluſs (*ratiocinium purum*). Iſt aber der Vernunftſchluſs nur dadurch möglich, daſs mehr als drei Urtheile mit einander verbunden ſind, ſo nennt er ihn einen vermengten Vernunftſchluſs (*ratiocinium hybridum*). Und nun zeigt Kant, daſs eigentlich bloſs die Schluſsarten der erſten Figur reine Vernunftſchlüſſe geben, daſs hingegen alle Schlüſſe nach den Schluſsarten in den übrigen drei Figuren vermengte Vernunftſchlüſſe ſind, die einen Verſtandesſchluſs unter ihren Vorderſätzen haben, der nur nicht angegeben, aber doch verſteckt darunter enthalten iſt. Setzet nehmlich, daſs zwiſchen die drei Hauptſätze noch ein unmittelbarer Schluſs müſſe geſchoben werden, und alſo ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftſchluſs erlaubt, ſo iſt es *ratiocinium hybridum* (ein vermengter Vernunftſchluſs, Baſtardvernunftſchluſs). Z. B. gedenket euch, es ſchlöſſe Jemand alſo:

Nichts was verweslich iſt, iſt einfach;
Mithin iſt kein einfaches verweslich;
Die Seele des Menſchen iſt einfach;
Alſo iſt die Seele des Menſchen nicht verweslich;

ſo würde er zwar keinen eigentlich zuſammengeſetzten Vernunftſchluſs haben, weil dieſer aus mehrern Vernunftſchlüſſen beſtehet, aber der Oberſatz iſt ein Verſtandesſchluſs durch die Contrapoſition. Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile in dem Vernunftſchluſſe ausgedrückt würden, allein die Folge des Schluſsſatzes wäre nur möglich, vermöge einer erlaubten logiſchen Umkehrung, Contrapoſition oder einer andern logiſchen Veränderung eines dieſer Vorderſätze, ſo wäre gleichwohl der Vernunftſchluſs ein *ratiocinium hybridum;* denn es kömmt hier gar nicht darauf an, was man ſagt, ſondern was man unumgänglich nöthig hat, dabei zu denken, wenn eine richtige Schluſsfolge ſoll vorhanden ſeyn. Nehmet einmal an, in dem Vernunftſchluſſe:

Nichts verwesliches ist einfach;
Die Seele des Menschen ist einfach;
Also ist die Seele des Menschen nicht verweslich;

sei nur in so ferne eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Obersatzes sagen kann,

Nichts verwesliches ist einfach;
Folglich nichts einfaches ist verweslich;

so bleibt der Vernunftschluss immer ein vermischter Schluss, wenn ich auch die unmittelbare Folge nicht ausdrücke (S. II, 121 f.).

32. §. 4. In der sogenannten ersten Figur sind einzig und allein reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen lediglich vermischte. Wenn ein Vernunftschluss unmittelbar nach einer von den zwei vorher (28) angeführten obersten Regeln geführt wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur. Die erste Regel heisst also: ein Merkmal B von einem Merkmal C einer Sache A ist ein Merkmal der Sache A selbst. Hieraus entspringen drei Sätze:

C hat zum Merkmal B;
A hat zum Merkmal C;
Also hat A zum Merkmal B.

Es ist sehr leicht, dieses auf alle Arten, und insbesondere auf die verneinenden, Schlüsse anzuwenden, um sich zu überzeugen, dass, wenn sie diesem gemäss sind, sie jederzeit in der ersten Figur stehen. Es würde aber zu weitläuftig seyn, dieses hier zu zeigen und mit Beispielen zu erläutern. Man wird auch leichtlich gewahr, dass diese Regeln der Vernunftschlüsse nicht erfordern, dass ausser den Vordersätzen noch irgend eine unmittelbare Schlussfolge aus einem derselben müsse eingeschoben werden, wofern das Argument soll bündig seyn; daher ist der Vernunftschluss in der ersten Figur von reiner Art.

33. In den drei übrigen Figuren ſind keine andern als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

a. Beweis für die zweite Figur.

In der zweiten Figur iſt das Mittelglied in beiden Vorderſätzen das Prädicat, und eine Form derſelben iſt alſo dieſe:

Kein A iſt B;
Alle C ſind B;
Alſo iſt kein C, A.
} *Ceſare.*

Die Regel dieſer Figur iſt folglich dieſe: Wem (A) ein Merkmal (B) eines Dinges (C) widerſpricht, das (A) widerſpricht dem Dinge (C) ſelbſt. Dieſe Regel iſt richtig aus folgenden Gründen:

a) weil das, was einem Merkmale eines Dinges widerſpricht, dem Dinge ſelbſt widerſpricht, nach dem Satze des Widerſpruchs; indem das, was das Merkmal eines Dinges aufhebt, etwas in dem Dinge aufhebt, ohne welches das Ding nicht mehr daſſelbe iſt;

b) weil der erſte Satz der Regel ſchlechthin umgekehrt werden kann:

Wem (A) ein Merkmal (B) widerſpricht, das widerſpricht auch dieſem Merkmal.

Dieſe Umkehrung aber wird ſtillſchweigend bei jedem Oberſatze in der zweiten Figur als eine unmittelbare Folgerung vorausgeſetzt.

Und alſo heiſst der Schluſs eigentlich ſo:

Oberſatz: Kein A iſt B
Unmittlb. Folger: Kein B iſt A
Unterſatz: Alle C ſind B
Schlufsſatz: Kein C iſt A
} *Celarent* der erſten Figur.

Und eben darum iſt die Verwandlung der Schlufsart *Ceſare* der zweiten Figur in *Celarent* der erſten Figur ganz richtig, weil ſie ſich hierauf gründet. A widerſpricht nehmlich dem Merkmal B von C, alſo der Sache C

ſelbſt. Mit der Schluſsart *Feſtino* hat es dieſelbe Bewandniſs. Allein die Schluſsarten *Cameſtres* und *Barocco* haben keine verneinende Oberſätze, und Kants Beweis gilt daher für ſie nicht, welches man gleich daraus ſehen kann, daſs ihre erſten Sylben kein s haben; dahingegen trifft ſie die Abfertigung der vierten Figur.

b) Beweis für die dritte Figur.

In der dritten Figur iſt das Mittelglied in beiden Vorderſätzen das Subject, und eine Form derſelben iſt alſo dieſe:

Alle A ſind B;
Alle A ſind C; } *Darapti*
Folgl. Etliche C ſind B.

Die Regel dieſer Figur iſt folglich dieſe: Was (B) einer Sache (A) zukömmt oder widerſpricht, das kömmt auch zu oder widerſpricht einigen (C), die unter einem andern Merkmal dieſer Sache (A) enthalten ſind. Dieſe Regel iſt nun darum richtig, weil man das Urtheil, daſs dieſer Sache (A) noch ein anderes Merkmal (C) zukömmt, welches gemeiniglich im Unterſatze ausgeſagt wird, verändern (*per accidens*) oder einfach umkehren kann. Und alſo heiſst obiger Schluſs eigentlich ſo:

Oberſatz: Alle A ſind B;
Unterſatz: Alle A ſind C;
Unmittlb. Folger. Etliche C ſind A;
Folglich, Etliche C ſind B.

Nimmt man auf dieſe Weiſe die unmittelbare Folgerung zum Unterſatze, ſo hat man *Darii* in der erſten Figur, und der Schluſs iſt rein und richtig. Und gerade eben ſo verwandelt man auch *Darapti* und *Datiſi* in *Darii*, und *Feriſon* in *Ferio*, welches ſich hierauf gründet. Dieſe Umkehrungen des Unterſatzes werden eben durch das p oder s in den mittelſten Sylben von *Darapti* und *Felapton* und von *Datiſi* und *Feriſon* angezeigt. Allein dieſer Kantiſche Beweis trifft nicht die Figuren *Diſamis* und *Bo-*

cardo, welches man gleich daraus ſehen kann, daſs ihre mittelſten Sylben kein p haben. Sie werden alſo mit der vierten Figur abgefertigt werden.

c) Beweis für die vierte Figur.

Die Schlufsart in dieſer Figur (und eben ſo *Cameſtres* und *Barocco* der zweiten und *Diſamis* und *Bocardo* der dritten Figur)gründet ſich auf ſo viel mögliche Zwiſchenſchlüſſe, daſs die allgemeine Regel derſelben ſehr dunkel und unverſtändlich iſt (oder vielleicht für jede Schlufsart eine beſondere geben möchte). Um deswillen ſoll hier nur angegeben werden, um welcher Bedingungen willen eine Schlufskraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieſer Vernunftſchlüſſe iſt darum eine richtige Folgerung möglich, weil man entweder durch logiſche Umkehrung (*per accidens*) oder durch Contrapoſition die Stellen der Begriffe in den Vorderſätzen verändern, und alſo nach jedem Vorderſatze ſeine unmittelbare Folgerung gedenken kann. So läſst ſich die Schlufsart *Feſapo* z. B. ſo darſtellen:

Oberſatz: Kein C iſt M;
Unmittlb. Folger. Kein M iſt C;
Unterſatz: Alle M ſind B;
Unmittlb. Folger. Einige B ſind M;
Schlufsſatz: Einige B ſind nicht C.

Die beiden unmittelbaren Folgerungen ſind aber die beiden Vorderſätze zur Schlufsart *Ferio* in der erſten Figur, in welche *Feſapo*, vermöge des Anfangs *F*, verwandelt werden kann. Die unmittelbare Folgerung des Oberſatzes iſt eine einfache Umkehrung, welches auch das s in *Fes* anzeigt; die unmittelbare Folgerung des Unterſatzes iſt eine logiſche Umkehrung (*per accidens*), welches auch das *p* in *ap* anzeigt. Die bejahenden Schlüſſe ſind in der vierten Figur eigentlich nicht möglich, obwohl *Baralip* und *Dibatis* dergleichen ſeyn ſollen. Die Schlufsart *Baralip* heifst z. B. ſo:

Alle A ſind B;
Alle B ſind C;
Etliche C ſind A.

Dieſer Schluſs ſchlieſst nicht aus den Vorderſätzen; denn darum iſt C noch nicht A, weil es B iſt, indem ja einige B ſeyn können, die nicht A ſind. Folglich iſt der Unterſatz müſsig oder ohne Einfluſs auf den Schluſsſatz. Soll aber, wie p in *Baralip* anzeigt, der Schluſsſatz logiſch umgekehrt werden, und alle A ſind B heiſſen, dann iſt es *Barbara* der erſten Figur, weil das eigenthümliche Glied des Unterſatzes ſtets das Subject des Schluſsſatzes ſeyn muſs. Das Wort ſollte daher *Bamalip* oder *Baramip* heiſsen, weil dann die Vorderſätze verwechſelt werden müſſen. Mit *Dibatis* iſt es eben ſo. In *Cameſtres* der 2. und *Diſamis* der 3. Figur iſt ebenfalls eine Verſetzung der Vorderſätze nöthig, wie auch das m anzeiget. Mit *Barocco* in der 2. und *Bocardo* in der 3. Figur iſt es derſelbe Fall, wie mit *Baralip*.

34. §. 5. Die logiſche Eintheilung der vier ſyllogiſtiſchen Figuren iſt eine falſche Spitzfindigkeit. Es wird zwar in allen dieſen Figuren richtig geſchloſſen, aber nur durch eingemengte Zwiſchenſchlüſſe; als ſolche aber, die einen reinen und einfachen Schluſs enthielten, wie die Logiker bisher geglaubt haben, ſind ſie falſch. Daher iſt nun aller jener gelehrte Kram über die Schluſsarten, in den drei übrigen Figuren, mit ſammt den Kunſtwörtern und Verwandlungsregeln und Zeichen unnütz. Die erſte Veranlaſſung zu dieſer Spitzfindigkeit war, daſs man den Mittelbegriff auf ſo verſchiedene Art verſetzen konnte; für unſere Zeiten müſſen wir ſolche leere Spitzfindigkeiten um deſto eher verwerfen, da ſich die wiſſenswürdigen Dinge ſo ſehr häufen, und unſere Lebenszeit ſo kurz iſt (S. II, 133 ff.).

35. §. 6. Schluſsbetrachtung. Die oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe führen alſo unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe, die man die erſte Figur nennet. Alle andere Verſetzungen des Mittelbegriffs geben nun eine richtige Schluſsfolge, indem ſie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf ſolche Sätze führen, die in der einfachen Ordnung der erſten Figur ver-

knüpft ſind. Folgende Anmerkungen ſind übrigens noch wichtig:

a) Ein deutlicher Begriff iſt nur durch ein Urtheil ein vollſtändiger, aber nicht anders, als durch einen Vernunftſchluſs möglich; daher iſt es ein weſentlicher Fehler der Logik, ſo wie ſie gemeiniglich abgehandelt wird, daſs von den deutlichen und vollſtändigen Begriffen eher gehandelt wird, als von Urtheilen und Vernunftſchlüſſen, obgleich jene nur durch dieſe möglich ſind.

b) Verſtand und Vernunft (als logiſche Vermögen) ſind beide das Vermögen, deutlich zu erkennen, und folglich keine verſchiedenen Grundfähigkeiten.

c) Die obere Erkenntniſskraft beruhet demnach ſchlechterdings auf dem Vermögen zu urtheilen, unmittelbar durch den Verſtand, oder mittelbar durch die Vernunft.

(S. II, 138 ff.).

36. Dieſe weitläuftige Lehre von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren betrifft übrigens nur die kategoriſchen Vernunftſchlüſſe, d. i. diejenigen Vernunftſchlüſſe, in denen die Vorderſätze ſchlechthin oder ohne alle Bedingung (kategoriſch) behauptet werden. Wir haben geſehen, daſs dieſe Lehre nichts weiter iſt, als eine Kunſt, durch Verſteckung unmittelbarer Schlüſſe oder ſtillſchweigende Einſchiebung unmittelbarer Folgerungen (*conſequentiae immediatae*) unter die Vorderſätze eines reinen Vernunftſchluſſes den Schein mehrerer Schluſsarten, als derer des Schluſſes in der erſten Figur zu erſchleichen. Dieſe Kunſt würde kein ſonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die kategoriſchen Urtheile, als die, worauf ſich alle andere müſſen beziehen laſſen, in ausſchlieſsliches Anſehen zu bringen, welches aber falſch iſt, ſ. Erfahrungsurtheil 11. (C. 141. *). Die vier ſyllogiſtiſchen Figuren ſind folglich, bei allem Anſchein der Gründlichkeit nichts als Schulfratzen, ſ. Fratzen.

Kant, die falfche Spitzfindigkeit der vier fyllogiftifchen Figuren, in I. Kants fämtl. klein. Schriften. 2. Band, S. 113 ff.

Deff. Critik der reinen Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. B. II. H. II. Abf. §. 19. S. 141 *).

Lambert. Organon, I. Band. Dianoiologie. IV. Hauptft. §. 197 ff.

Euler. Briefe an eine deutfche Prinzeffin, 2. Band. 102. und 103. Brief.

Flächenkraft,

f. Kraft.

Fliefsende Gröfsen,

continuirliche Gröfsen, ftetige Gröfsen, *quanta continua*. So werden Gröfsen genannt, wenn an ihnen kein Theil der kleinftmögliche (kein Theil einfach) ift (C. 211). Den fliefsenden Gröfsen werden die discreten oder unftetigen Gröfsen (*quanta discontinua*) entgegengefetzt, f. Continuität.

2. Alle Erfcheinungen überhaupt find fliefsende Gröfsen, fowohl ihrer Anfchauung nach, als extenfive, als der blofsen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intenfive Gröfsen. Wenn die Syntheſis (Verknüpfung) des Mannichfaltigen der Erfcheinung unterbrochen ift, fo ift diefes ein Aggregat von vielen Erfcheinungen. Aber eine fliefsende Gröfse giebt ein Quantum. Man nennt zwar auch wohl 13 Thaler ein Geldquantum, und zwar ganz richtig, dann verfteht man aber darunter nicht die einzelnen Thaler, denn diefe machen zufammen ein Aggregat aus, fondern das Ganze, in fo fern es nicht unterbrochen ift, z. B. den Gehalt von einer Mark fein Silber. Die 13 runden Thaler aber, als folche, können nicht ein Quantum genannt werden, fondern heifsen ein Aggregat: d. i. eine Zahl (Anzahl) Geldftücke. Die Einheit bei

jeder Zahl ift jederzeit eine fliefsende Gröfse und folglich ein Quantum (C. 212. M. I, 249).

3. Auch der Satz, dafs alle Veränderung fliefsend ift, kann mit mathematifcher Evidenz bewiefen werden. Es ift ein Satz aus der allgemeinen Naturwiffenfchaft, und ift in dem Artikel: Abfprung erläutert und bewiefen worden (C. 212 f. M. I, 250).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfch. 2 S. 211 ff.

Flüffig,

fluidum, *fluide*. Ein Cörper heifst flüffig, deffen Theile von jeder noch fo kleinen bewegenden Kraft an einander können verfchoben werden, unerachtet ihres noch fo ftarken Zufammenhanges unter einander (N. 88). Jeder Punct eines flüffigen Cörpers beweget fich nach allen Directionen mit der ganzen Wirkung der drückenden Kraft hin (N. 91). Diejenige ftetige (continuirliche oder fliefsende) Materie ift flüffig, deren jeder Theil innerhalb des Raums, den fie einnimmt, durch die kleinfte Kraft aus ihrer Stelle bewegt werden kann. So ift das Waffer flüffig, und jedes noch fo kleine Waffertbierchen kann unter der Oberfläche Waffertheilchen aus der Stelle bewegen, f. Feft, (S. III, 5 5). Dem Flüffigen mufs eigentlich das Starre (Feffe, *rigidum*), wie es auch Euler im Gegenfatze mit dem erftern gebraucht, entgegengefetzt werden (S. III, 565 *). Es ift daher falfch, dafs die Flüffigkeit ein mittlerer Zuftand zwifchen der Feftigkeit und der gänzlichen Zertrennung der Theile fei. Die Flüffigkeit beftehet nicht darin, dafs die Theile des Cörpers in einem geringern Grade zufammenhängen. Im Zuftande der Flüffigkeit hängen die Theile des Cörpers nicht wenig zufammen, aber fie laffen fich ohne alle Kraft an einander verfchieben. Ein Beifpiel giebt das Waffer, welches in feinen Theilen weit ftärker zufammenhängt, als man gemeinig-

lich glaubt, wenn man ſich auf den Verſuch mit einer von der Oberfläche des Waſſers losgeriſſenen Platte verläſst, welcher nichts entſcheidet, weil hier das Waſſer nicht in der ganzen Fläche der erſten Berührung, ſondern in einer viel kleinern reiſst, zu welcher es nehmlich durch das Verſchieben ſeiner Theile endlich gelangt iſt, ſo wie etwa ein Stab von weichem Wachſe ſich durch ein angehängtes Gewichte erſtlich dünner ziehen läſst, und alsdann in einer weit kleinern Fläche reiſsen muſs, als man anfänglich annahm. Daſs übrigens ein Cörper, der mehr Gewicht hat, als ein anderer tiefer ſinkt, und alſo mehr Kraft zu haben ſcheint, die Waſſertheile aus ihrer Stelle zu treiben, iſt eine Subreption; denn der Cörper treibt das Waſſer nicht bloſs aus der Stelle, wenn er ſinkt, ſondern hebt das Waſſer auch in die Höhe, und muſs alſo nicht der Reibung der Theile, ſondern dem Gewicht derſelben entgegenwirken, ſ. übrigens Zuſammenhang. Allem Anſehen nach iſt das Flüſſige älter als das Feſte, und ſowohl die Pflanzen als thieriſchen Cörper werden aus flüſſiger Nahrungsmaterie gebildet, ſo fern ſie ſich in Ruhe formt; und es läſst ſich daher wohl denken, daſs die Schönheit der feſten Cörper der Natur und ihrem Vermögen, ſich ohne Zwecke nach ihren Geſetzen äſthetiſch zweckmäſsig zu bilden, zugeſchrieben werden könne (M. II, 768. U. 251), ſ. Configurationen, 8.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allg. Anmerk. zur Dynamik. 2. S. 88 ff.

Sömmering über das Organ der Seele. Kants Briefe. S. 84.

Flüſſige,

ſ. Flüſſig.

Folge.

Succeſſion, Wechſel, *ſucceſſio*, *ſucceſſion*. Dieſe Namen giebt man einer der Arten, wie das Beharrliche exiſtirt. Es ſind nehmlich zwei Zeitverhältniſſe möglich,

oder zwei Arten, wie das Beharrliche in der Zeit exiſtiren kann. Das Beharrliche exiſtirt theils ſo, daſs die Beſtimmungen deſſelben zu gleicher Zeit, theils ſo, daſs die Beſtimmungen deſſen zu verſchiedener Zeit oder nach einander ſind; die letztere Art zu exiſtiren nennt man die Folge, den Wechſel, oder die Succeſſion der Accidenzen an der Subſtanz (C. 226).

2. Die Folge kann allein in der Zeit vorgeſtellt werden. Der Wechſel der Erſcheinungen kann nur in der Zeit gedacht werden. Die Zeit ſelbſt aber wechſelt nicht, ſonſt müſste noch eine andere Zeit da ſeyn, in der ſie wechſelte; ſie iſt aber dasjenige, in welchem das Nacheinanderſeyn nur als Beſtimmung der Zeit vorgeſtellt werden kann, d, i. die Dinge ſind in der Zeit nach einander, und beſtimmen dadurch die Verſchiedenheit der Zeittheile. Die Zeit ſelbſt aber wird nicht wahrgenommen, daher muſs in den Gegenſtänden etwas Beharrliches als Subſtrat der Zeit ſeyn, das zu aller Zeit, und an dem aller Wechſel durch das Verhältniſs der Erſcheinungen zu dieſem Beharrlichen in der Apprehenſion wahrgenommen wird. Dies iſt nun die Subſtanz in der Erſcheinung, die als Subſtrat alles Wechſels immer dieſelbe bleibt. Dieſe kann im Daſeyn nicht wechſeln, daher kann auch ihr Quantum in der Natur weder vermehrt noch vermindert werden. Die Materie in der Welt iſt die Subſtanz, ſie kann tauſenderlei Geſtalten und Zuſtände bekommen, aber ſie kann nie vermehrt oder vermindert werden. Könnte ſie das, ſo wäre ſie ſelbſt dem Wechſel unterworfen, dann müſste ſie aber irgend woran wechſeln, und folglich ein Accidenz und keine Subſtanz ſeyn. Wenn ich Holz verbrenne, ſo wird dadurch die Menge meines Holzes vermindert, aber nicht ein Theil der Materie aus der Natur weggeſchafft, aus welcher das Holz beſtehet; ſondern ſie gehet nur in einen andern Zuſtand über, wird zu Kohle, Aſche und Rauch. Wäre das nicht, ſo müſste ſie zu nichts werden, und wieder andere Materie aus nichts entſtehen, wodurch alle Erfahrung unmöglich werden würde, indem die leere Zeit, in der die Subſtanz ihr Ende näh-

me, oder zu nichts würde, und die leere Zeit, aus der ſie hervorträte, nicht wahrgenommen werden könnte, und folglich alle unſere Wahrnehmungen unterbrochen und ohne Zuſammenhang, folglich keine Erfahrungsurtheile, ſondern höchſtens nur Wahrnehmungsurtheile möglich ſeyn würden (C. 225).

3. Unſere Apprehenſion des Mannichfaltigen iſt jederzeit ſucceſſiv, d. i. die Vorſtellungen folgen in ihr immer auf einander. Wir müſſen nun beſtimmen können, ob dieſes auf einander folgen blofs in unſerm Gemüth oder auch in dem Gegenſtande ſei, darum mufs nothwendig etwas Bleibendes (der Subſtanz) zum Grunde liegen, woran alles auf einander folget. Nur in dem Beharrlichen (der Subſtanz) iſt alſo das Zeitverhältnifs möglich, welches die Folge heifst, d. i. das Beharrliche iſt das Subſtratum der Zeit ſelbſt, an welchem aller Wechſel in der Zeit als eine Zeitbeſtimmung allein möglich iſt. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das Correlatum aller Folge, aus. Denn der Wechſel trifft die Zeit ſelbſt nicht, ſondern nur die Erſcheinung in der Zeit; denn ſonſt müfste wieder eine andere Zeit zum Grunde liegen, in welcher die Zeittheile mit einander wechſelten. Eben ſo wechſeln nicht die Theile der Subſtanz mit einander, ſo dafs der eine Theil verginge und der andere entſtände, ſondern nur die Beſtimmungen der Subſtanz oder die Accidenzen. In der Folge iſt das Daſeyn immer verſchwindend und anhebend, und hat niemals die mindeſte Gröfse; erſt durch das Beharrliche bekömmt das Daſeyn eine Dauer oder eine Zeitlänge, deren beide Endpuncte nun das Anheben und Verſchwinden werden, ſo dafs nun ein Zeitverhältnifs oder vielmehr ein Verhältnifs in der Zeit erſt möglich wird, weil durch die Dauer erſt wirkliche Zeitgröfsen vorhanden ſind. So iſt alſo aller Wechſel in der Zeit nur ein *modus* (eine Art) der Exiſtenz deſſen, was bleibt und beharrt. Was wechſelt gehört nur zu den Beſtimmungen (Accidenzen) der Subſtanz (C. 225 ff. M. I, 266).

4. Selbſt der gemeine Verſtand hat zu allen Zeiten nur von den Accidenzen eine Folge vorausgeſetzt. Aber

noch nie hat vor Kant ein Philoſoph den Satz bewieſen, daſs in allen Erſcheinungen etwas Beharrliches ſei, an welchem das Wandelbare nichts als Beſtimmung ſeines Daſeyns iſt. Nach Leibnitz (Tiedemann Geiſt der ſpekul. Philoſ. 6. Band. S. 384.) hat die Folge (ganz richtig) einen Anfang; bei zufälligen Dingen (ſagt er) geht die Analyſe ohne Aufhören fort, und man kann daher in der Succeſſion keinen erſten Augenblick annehmen. Ohngeachtet dieſer richtigen Vorſtellung von der Folge konnte er dennoch nicht die Nothwendigkeit der Subſtanz beweiſen, und leugnete ſogar die Subſtanzialität der Materie. (C. 227. M. I, 267).

5. Bei der Folge iſt die Identität des Subſtratums unentbehrlich, als woran aller Wechſel allein durchgängige Einheit hat. Die Subſtanz kann alſo nicht entſtehen und nicht vergehen; allein dieſe Beharrlichkeit iſt nichts weiter, als die Art, uns das Daſeyn der Dinge in der Erſcheinung vorzuſtellen. Eben ſo iſt es aber auch damit, daſs der Wechſel ohne Anfang und Ende iſt; dies iſt ebenfalls nichts anders, als wie es mit den Erſcheinungen im Felde der Erfahrung ſeyn muſs, deren Einheit bei einem Uebergange eines Zuſtandes in Nichts oder Anfange deſſelben aus Nichts nicht möglich ſeyn würde. Beides iſt alſo der Abhängigkeit der Welt von einer oberſten Urſache gar nicht entgegen; denn dieſe Abhängigkeit betrifft ja die Dinge an ſich und nicht die Erſcheinungen, welche nicht erſchaffen ſeyn können; nimmt man aber an, daſs die Sinnenweſen Dinge an ſich ſind, ſo iſt dieſer Widerſpruch unauflöslich. Fängt der Wechſel der Zuſtände der Dinge mit dieſen Dingen ſelbſt zuweilen an, und hört er zuweilen auf, ſo iſt dadurch aller Zuſammenhang unterbrochen, auch bin ich dann nie ſicher, ob nicht jeden Augenblick ein Zuſtand aus nichts hervorgeht und in nichts übergehet. Iſt aber der Wechſel der Zuſtände der Dinge mit dieſen Dingen ſelbſt ohne Anfang, ſo giebt es keinen Schöpfer der Welt, und man muſs folglich entweder auf alle Sicherheit der Erkenntniſs und alle Erfahrung oder auf einen Gott Verzicht thun. Dieſer Wi-

derſpruch verſchwindet, wenn die Schöpfung die Dinge an ſich, die Ewigkeit der Subſtanzen aber und ihres Wechſels die Erſcheinungen, als Gegenſtände der Erkenntniſs ſinnlicher Weſen, betrifft (C. 229).

6. Man kann dasjenige, was im Daſeyn einer Subſtanz wechſeln kann, nur logiſch abſondern. Suarez (Tiedemann a. a. O. 5. B. S. 455), der hiebei ſeiner Einbildungskraft unſtreitig zu viel nachgegeben hat, behauptete, ſolche Accidenzen, von welchen äuſsere Benennungen hergenommen werden, befänden ſich nicht in ihrem Subjecte. Welche Accidenzen nun an ſich, und verſchieden von der Subſtanz, eigene Realität (*entitatem*) haben, zu deren Weſen gehöre innere Fähigkeit, in einer Subſtanz zu ſeyn? Baumgarten hingegen (Metaphyſik §. 129) urtheilet ganz anders: „Die Accidenzen, ſagt er, können nicht anders, als in andern Dingen, wirklich ſeyn. Nun ſind auſſer den Subſtanzen und Accidenzen keine andern Dinge möglich; folglich können Accidenzen nur in Subſtanzen möglich ſeyn, oder kein Accidenz iſt auſser ſeiner Subſtanz wirklich. Da nun alle weſentlichen Stücke, Eigenſchaften, zufällige Beſchaffenheiten und Verhältniſſe der Dinge Accidenzen, das iſt Dinge ſind, die bloſs als Beſtimmungen anderer Dinge wirklich ſind, ſo können ſie nicht anders wirklich ſeyn, als in Subſtanzen.“ Dieſe Beſtimmung des Accidenz iſt auch ganz richtig, eigentlich kann man ſie realiter von der Subſtanz nicht trennen, weil ſie ſonſt ſelbſt Subſtanzen, oder für ſich beſtehende Dinge ſeyn würden. Das Befinden in einer Subſtanz ſtellt ſich Suarez auch ein wenig zu materiell vor, als ein Liegen in, ein mögliches Herausnehmen aus ihnen. Daher iſt es richtiger, wenn man dem Accidenz nicht ein beſonderes Daſeyn beilegt, ſondern es nur durch die Art bezeichnet, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimmt iſt (C. 230).

7. Nur der Zuſtand der Dinge folgt auf einander, die Dinge ſelbſt bleiben, ob ſie ſich wohl verändern,

und immer andere und andere Accidenzen haben. Da dieſer Wechſel alſo nur die Beſtimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; ſo können wir ſagen, in einem etwas paradox ſcheinenden Ausdruck: das Wandelbare leidet keine Veränderung, ſondern einen Wechſel. Einige Beſtimmungen der Subſtanz hören nehmlich auf, und andere heben wieder an, alſo ſind es die Beſtimmungen, welche auf einander folgen, durch welche Folge das Beharrliche (die Subſtanz) verändert wird. Denn aller Wechſel (Succeſſion) der Erſcheinungen iſt nur Veränderung. Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanz aber wären keine Veränderungen derſelben, weil der Begriff der Veränderung eben daſſelbe Subject als mit entgegengeſetzten Beſtimmungen exiſtirend vorausſetzt, mithin als beharrend (C. 233). Uebrigens iſt die Succeſſion des Mannichfaltigen, in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt, das Schema der Urſache; denn die Folge des Mannichfaltigen im Gegenſtand iſt das, was es möglich macht, durch den Begriff der Urſache eine nothwendige Verknüpfung in die Folge zu bringen, und ſie dadurch von der ſubjectiven Folge in der Apprehenſion des Mannichfaltigen zu unterſcheiden, deren Verknüpfung durchs empiriſche Bewuſstſeyn nur zufällig iſt (C. 183). Die Folge iſt nehmlich in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorhergehen und folgen müſſe) gar nicht beſtimmt, und die Reihe der einander folgenden Vorſtellungen kann eben ſowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Im Object aber muſs ein Theil des Mannichfaltigen nothwendig folgen, der andere nothwendig vorhergehen. In einem empiriſchen Urtheil muſs alſo die Folge beſtimmt ſeyn, d. i. jede Begebenheit ſetzt eine andere Erſcheinung der Zeit nach voraus, worauf ſie nothwendig folgt (C. 246. M. I. 290. C. 230. f.). Das Uebrige von der Folge ſ. im Artikel: Veränderung, wie auch in den Artikeln: Accidenz, Analogie der Subſtanzialität und Anfangen.

8. Uebrigens heiſst Folge auch zuweilen ſoviel als Bedingtes (*dependens*) überhaupt, d. i. dasjenige, was

ſich aus der Bedingung begreifen läſst. Nun kann eine Bedingung entweder eine ſolche ſeyn, aus der ſich das Daſeyn einer Erſcheinung begreifen läſst, dann iſt es eine Urſache und die Folge eine Wirkung, oder aus der ſich eine Erkenntniſs begreifen läſst, dann iſt es ein Grund und die Folge das Gegründete, das in dem Grunde oder der Bedingung gegründet iſt.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183 — II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224. ff. — B. S. 232. ff.

Baumgartens Metaphyſik. §. 129.

Tiedemanns Geiſt der ſpekul. Philoſ. 5. Band. S. 455. — 6 Band. S. 384.

Fontanelle,

ſ. Wirbel.

Form,

ſ. Materie.

Formale,

ſ. Idealismus, Natur, Regel und Zweckmäſſigkeit.

Formel,

formula, *formule*. So nennt man eine Regel, die im Ausdrucke genau beſtimmt iſt. Aus den algebraiſchen Rechnungen, wenn ſie vollendet ſind, ergeben ſich Formeln, d. i. genau beſtimmte Regeln, wie ſich die Aufgabe in allen beſondern Fällen, die unter der Regel ſtehen, auflöſen läſst. Z. B. $\frac{\sqrt{(a^2 - c^2)}}{2}$ iſt eine Formel,

die Puncte A und B in der Ellipſe (Fig. 4.), welche die Brennpuncte heiſsen, aus dem Mittelpunct, der hier

zwiſchen den Puncten A und B, in der Linie FG liegt, und mit einem Strichelchen bezeichnet iſt, zu finden. In dieſer Formel bedeutet nehmlich a die Linie FG, welche die groſse Axe heiſst; c eine Linie, die ſenkrecht auf FG in dem Punct, wo das Strichelchen iſt, ſteht, auf beiden Seiten dieſer Linie bis an die krumme Linie oder Ellipſe geht, die kleine Axe heiſst, und hier nicht gezeichnet iſt. Und ſo giebt nun die Formel folgende, durch den Ausdruck genau beſtimmte Regel: man multiplicire die Zahl, welche die Länge der groſsen Axe FG ausdrückt, mit ſich ſelbſt, wodurch man das Quadrat dieſer Zahl bekömmt, eben das thue man mit der Zahl c, welche die kleine Axe ausdrückt. Man ziehe nun das letztere Quadrat c^2 von dem erſtern a^2 ab, aus dem, was übrig bleibt, dem Reſt, ziehe man die Quadratwurzel, d. h. ſuche die Zahl, welche mit ſich ſelbſt multiplicirt dieſen Reſt giebt. Dieſe Quadratwurzel nehme man halb, oder dividire ſie mit der Zahl 2, ſo bekömmt man eine Zahl, welche die Länge der beiden gleich langen Stücke der Linie FG von dem Strichelchen oder dem Mittelpunct der Ellipſe bis A, oder bis B, ausdrückt. Alles das, was ich jetzt mit ſo vielen Worten geſagt habe, drückt nun die kleine Formel $\frac{\sqrt{(a^2 - c^2)}}{2}$ ganz beſtimmt aus.

2. Ein Recenſent der Critik der praktiſchen Vernunft wollte etwas zum Tadel dieſer Kantiſchen Schrift ſagen, und ſagt eben dadurch etwas zu ihrem Lobe. Er meinte nehmlich, Kant habe in derſelben kein neues Princip der Moralität aufgeſtellt, ſondern nur eine neue Formel. Kant wollte ja nehmlich nicht einen neuen Grundſatz aller Sittlichkeit einführen, und dieſen gleichſam zuerſt erfunden haben; denn damit würde er ja behauptet haben, die Welt ſei vor ihm, in dem, was Pflicht iſt, gänzlich unwiſſend, oder in durchgängigem Irrthume geweſen. Dieſe Behauptung wäre ja gleichgeltend mit der, es habe vor ihm noch kein Menſch irgend ſittlich gut gehandelt. Der Mathematiker nennt

nun, wie wir geſehen haben, diejenige Regel, welche das, was zu thun iſt, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau beſtimmt und nicht verfehlen läſst, eine Formel. Es kann alſo eine Formel, die dieſes in Anſehung aller Pflicht thut, wahrlich nichts Unbedeutendes und Entbehrliches ſeyn. Denn dieſe Formel beſtimmt ja ganz genau und läſst es nicht verfehlen, was ich zu thun habe, wenn ich der Aufgabe, worin meine Pflicht zu thun, genügen will. Dieſe Formel für alle Pflicht iſt:

> Handle ſo, daſs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne.

(P. 14. 54.)

Forſcher der Begriffe,

ſ. Philoſoph.

Fratzen,

becceſelenae, *frasque*. Unnatürliche Dinge, in ſo ferne das Erhabene darinnen gemeint iſt, ob es gleich wenig oder gar nicht darinnen angetroffen wird. Denjenigen, der eine Neigung zu Fratzen hat, d. i. ſie liebt, nennt man einen Grillenfänger (S. II, 303).

2. Beiſpiele. Die Duelle, ein elender Reſt der alten Ritterſchaft aus einem verkehrten Begriffe des Ehrenrufes, ſind Fratzen; denn die Kühnheit des Duellanten ſoll das Duell erhaben machen, und die Unſittlichkeit dieſer unnatürlichen Sache macht ſie doch durchaus unedel. Klöſter und Gräber, um lebendige Heilige einzuſperren, Caſteiungen, Gelübde, Stundenlange Gebete, Gottesdienſt in der Nacht, ein bloſs beſchauliches Leben führen ſind Mönchstugenden und Fratzen. Hei-

lige Knochen, heiliges Holz, und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des grofsen Lama von Thibet nicht ausgefchloffen, unter dem Namen der Reliquien, find Fratzen. Die Verwandlungen des Ovid find Frazzen, denn fie find unnatürlich, und können daher das Gefühl des Erhabenen in uns nicht mehr erwecken; die Feenmährchen des franzöfifchen Aberwitzes, tauſend und eine Nacht und dergl. find die elendeften Fratzen, die jemals find ausgeheckt worden (S. II, 305).

3. Die Werke des Verftandes und des Scharffinnes können ebenfalls Fratzen feyn oder enthalten, in fo fern in ihnen felbft oder in ihren Gegenftänden etwas für das Gefühl ift. So wird z. B. die Philofophie durch viele leere Spitzfindigkeiten entftellt, und der Anfchein der Gründlichkeit hindert nicht, dafs die vier fyllogiftifchen Figuren nicht zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienten. Denn diefe Figuren find wirklich nicht in der Vernunft und in fo fern unnatürlich. Der Scharffinn, der darauf verwendet ift, und der Gegenftand felbft, der die ganze Operation der Vernunft vollftändig darzuftellen fcheint, würde erhaben feyn, aber das Erhabene fällt dadurch gleich weg, wenn man weifs, dafs jener Scharffinn Spitzfindigkeit und die ganze Lehre falfch ift (S. II, 306). f. Figur.

4. Wenn ein Verftand, der das Abentheuerliche liebt, noch fchwächer wird, fo geräth er auf Fratzen, und glaubt dann z. B. an bedeutende Träume, Ahndungen und Wunderzeichen (S. II, 317). Die Indianer haben einen herrfchenden Gefchmack an Fratzen von derjenigen Art, die ins Abentheuerliche einfchlägt. Ihre Religion befteht aus Fratzen. Götzenbilder von ungeheuerer Geftalt, der unfchätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanumann, die unnatürlichen Büfsungen der Fakirs (heidnifchen Bettelmönche) u. f. w. find in diefem Gefchmacke. Die willkührliche Aufopferung der Weiber, in eben demfelben Scheiterhaufen, der die Leiche ihres Mannes verzehrt, ift ein fcheusliches Abentheuer diefer Art. Welche läppifche Fratzen enthalten nicht die

weitſchichtigen und ausſtudirten Complimente der Chineſer; ſelbſt ihre Gemählde ſind fratzenhaft und ſtellen wunderliche und unnatürliche Geſtalten vor, dergleichen nirgends in der Welt anzutreffen ſind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum, weil ſie von uraltem Gebrauche ſind, und keine Völkerſchaft hat deren mehr als dieſe. Man begeht z. B. noch in Peking die Ceremonie, bei einer Sonnen- oder Mondfinſterniſs den Drachen zu verjagen, der dieſe Himmelscörper verſchlingen will, und behält einen elenden Gebrauch aus den älteſten Zeiten der Unwiſſenheit bei, ob man gleich jetzo beſſer belehrt iſt (S. II, 371). Die Barbaren, die in das römiſche Reich einfielen, und den Untergang deſſelben verurſachten, führten einen gewiſſen verkehrten Geſchmack in die Baukunſt ein, den man den Gothiſchen nennt, und der auf Frazzen hinausläuft. Auch in den Wiſſenſchaften und den übrigen Gebräuchen ſah man nur Fratzen. Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falſche Kunſt geführt ward, nahm eher eine jede andere unnatürliche Geſtalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beim Uebertriebenen, oder beim Läppiſchen. Auch die Wiſſenſchaften und Sitten wurden durch elende Fratzen entſtellt, und man bemerkte, daſs der Geſchmack nicht leicht auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem übrigen, was zum feineren Gefühle gehört, deutliche Zeichen ſeiner Verderbniſs darzulegen. Die Kloſtergelübden machten aus einem groſsen Theile nutzbarer Menſchen zahlreiche Geſellſchaften emſiger Müſsiggänger, deren grübleriſche Lebensart ſie geſchickt machte, tauſend Schulfrazzen auszuhecken, welche von da in die gröſsere Welt ausgingen und ihre Art verbreiteten (S. II, 376. ff.).

Kant. Beob über das Gef. des Schön. u. Erhab. 2. Abſchn. S. 16. — S. 18. f. — S. 34. — 4. Abſchn. S. 101. f. — S. 108. ff.

Freigeiſterei.

Dieſen Namen führt die Denkungsart, oder der Grundſatz, gar keine Pflicht mehr zu er-

kennen (S. III, 302.) Sie führt den Namen der Freigeiſterei davon, daſs das ſelbſtthätige Princip in dem Menſchen, der dieſe Denkungsart hat, der Geiſt, ſich von aller Abhängigkeit frei machen will, und die wahre Freiheit, die moraliſche, ſelbſt für Abhängigkeit hält, weil dieſe Freiheit ſeiner Neigung entgegen iſt, die doch, wenn ſie ihn beherrſcht, eine wahre Feſſel iſt.

Freiheit,

abſolute Selbſtthätigkeit, *libertas*, *liberté*. Man giebt dieſen Namen einer Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt (U. 174), oder einer unbedingten Vernunftcauſalität (U. 342). Sie iſt eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft. Der Begriff der Freiheit iſt ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretiſche Philoſophie transſcendent, d. i. ein ſolcher iſt, für den kein angemeſſenes Beiſpiel in irgend einer Erfahrung zu finden iſt; ein Begriff, deſſen Gegenſtand auſser dem Felde aller Erfahrung liegt (C. 7. K. XVIII) Man ſ. hiervon den Artikel: *A priori* 22. f.

2. Man kennt in der Metaphyſik dreierlei Arten der Freiheit, die transſcendentale, die praktiſche und die geſetzliche Freiheit, welche letztern beiden man auch die moraliſche und juridiſche Freiheit nennen kann, von welchen wir das nöthigſte unter eigene Abſchnitte bringen wollen.

Transſcendentale Freiheit, oder Freiheit im ſtrengſten Verſtande. (P. 51).

3. Betrachten wir Erſcheinungen als gegeben, ſo fordert die Vernunft jederzeit die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſo fern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis, wodurch die Er-

ſcheinung nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden könne (C. 443). Ein ſolches abſolut Erſtes der Reihe in Anſehung der Reihe der Cauſalbedingungen oder Urſachen heiſst die transſcendentale Freiheit oder abſolute Selbſtthätigkeit *(libertas transſcendentalis, ſ. ſpontaneitas abſoluta)* (C. 446). Sie iſt eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in der, reihenweiſe, und zwar regreſſiv, fortgeſetzten Syntheſis der Urſachen ſucht (C. 443. f.). Jede Wirkung hat nehmlich eine Urſache und dieſe wieder eine Urſache, und das ſo fort; die Vernunft ſucht nun die Vollſtändigkeit dieſer Reihe in der Zeit zurückgehender oder aufſteigender (regreſſiver) Urſachen, das heiſst, die letzte im Aufſteigen oder die erſte im Abſteigen, d. i. diejenige, die weiter keine andere vorausſetzt. Wenn man ſich dieſe Reihe der Urſachen in der Einbildung vorſtellt, ſo hat man eine abſolut totale Reihe von Urſachen, d. i. eine ſolche, in der in aller Abſicht keine Urſache fehlt, in der alſo auch die erſte, d. i. diejenige, welche keine Urſache weiter hat, oder die unbedingte Urſache mit enthalten iſt. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Syntheſis iſt nur eine Idee, d. i. die Forderung unſerer Vernunft, welche ſtets Vollſtändigkeit ſucht, macht, daſs wir uns auch eine ſolche Vollſtändigkeit der Urſachen durch die Einbildungskraft, und alſo auch die Vernunftidee einer unbedingten oder abſolut erſten Urſache vorzuſtellen ſuchen; aber man kann, wenigſtens zum voraus, nicht wiſſen, ob eine ſolche unbedingte Urſache bei Erſcheinungen auch möglich ſei. Wenn man ſich alles durch die bloſsen reinen Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung vorſtellt, ſo kann man allerdings geradezu ſagen, daſs zu einer gegebenen Wirkung auch die ganze Reihe der einander ſubordinirten Urſachen gegeben ſei (C. 444).

4. Die transſcendentale Freiheit iſt alſo nichts anders, als die (empiriſch) unbedingte Cauſalität der Urſache in der Erſcheinung (C. 447. 589); d. i. eine ſolche Cauſalität, die von keiner Cauſalität irgend einer andern Urſache in der Er-

ſcheinung weiter abhängig iſt, und folglich als Urſache abſolut iſt.

5. Es ſei ein Sohn eine ſolche Wirkung in der Erſcheinung, die Urſache dieſes Sohnes iſt ſein Vater, dieſer Vater hat wieder einen Vater, dieſer Vater wieder einen Vater und ſo fort; da dieſe Väter aber alle Erſcheinungen ſind, ſo ſind ſie alle als Urſachen von einander in der Zeit, das iſt als Urſachen nach einander vorhanden; hierdurch entſteht nun eine Reihe auf einander folgender und von einander abhängiger Urſachen, welche angeſchauet werden können, und die ſucceſſive Syntheſis dieſer Urſachen in der Anſchauung ſoll nun im Regreſſus oder im Rückgang vom Sohn zum Vater vollſtändig ſeyn, ſ. Unbedingtes. Die Möglichkeit der Vollſtändigkeit dieſer Reihe von Söhnen und Vätern, d. i. ob man in der Natur, wenn man in der Anſchauung vom Sohn zum Vater zurückgehen könnte, endlich auf einen abſolut erſten Vater kommen würde, d. h. auf einen ſolchen Vater, der keinen Vater weiter hätte, und folglich kein Sohn wäre, iſt uns, die wir jetzt keine Facta annehmen, ſondern aus Gründen dieſe Sache unterſuchen wollen, noch ein Problem (eine unentſchiedene Aufgabe). Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, die Vernunft macht ſich eine Vorſtellung von der Vollendung dieſer Reihe von Söhnen und Vätern; es mag nun übrigens möglich ſeyn, oder nicht, in der Natur eine ſolche Erſcheinung zu finden, von der man ſagen könnte, es iſt wirklich ein abſolut erſter Vater, der kein Sohn von einem andern Vater iſt (C. 444).

6. Es ſtellt alſo die Vernunft die Reihe von Urſachen zu einer gegebenen Wirkung ſo vor, als ſei das Unbedingte (hier eine Urſache, die keine Wirkung von einer andern Urſache iſt) in dieſer Reihe nothwendig enthalten. Wie dieſe Totalität (Vollſtändigkeit der Reihe) zu Stande zu bringen ſei, und ob ſie zu Stande gebracht werden könne, d. i. ob es in jener Reihe von Söhnen und Vätern wirklich einen abſolut erſten Vater ge-

be, und wie das möglich ſei, wollen wir jetzt unausgemacht laſſen. Soviel aber ſehen wir ein, daſs die Vernunft hier den Weg nimmt, daſs ſie von der Idee der Vollſtändigkeit der Reihe ausgehet, ob ſie gleich eigentlich die unbedingte Urſache (die keine Wirkung weiter iſt) zur Endabſicht hat. Kant nennt alle ſolche transſcendentalen Ideen, d. i. Vernunftvorſtellungen, die uns die Möglichkeit unſrer Vorſtellungen von überſinnlichen Gegenſtänden, dergleichen die transſcendentale Freiheit iſt, ſo fern ſie die abſolute Vollſtändigkeit in der Syntheſis der Erſcheinungen betreffen, Weltbegriffe; theils wegen eben dieſer unbedingten Vollſtändigkeit (die man ſich in dem Begriff Welt denkt), worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der ſelbſt nur eine Idee iſt, theils weil ſie lediglich auf die Verknüpfung der Erſcheinungen, mithin die Syntheſis in der Erfahrung gehen (C. 434). Die Idee der transſcendentalen Freiheit iſt alſo ein Weltbegriff (oder, welches daſſelbe ſagen will, eine kosmologiſche Idee); theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, und die Idee der transſcendentalen Freiheit auch nur auf das Unbedingte unter den Erfahrungsurſachen gerichtet iſt, theils auch, weil das Wort Welt hier die abſolute Vollſtändigkeit des Inbegriffs exiſtirender Dinge bedeutet, und der Begriff der Freiheit eben dieſe Vollſtändigkeit bei den Erfahrungsurſachen möglich machen ſoll. Da ferner die Freiheit ein transſcendenter Begriff iſt, d. i. ein ſolcher, der die Syntheſis der Erfahrungsurſachen bis über alle mögliche Erfahrung hinaus treibt, ſo kann ſie auch ſchon darum ganz ſchicklich ein Weltbegriff genannt werden. Die Weltbegriffe theilen ſich aber wieder in zwei Arten, in Weltbegriffe in engerer Bedeutung, d. i. ſolche, welche die Vorſtellung der Vollſtändigkeit der Anſchauung ſelbſt, und in transſcendente Naturbegriffe, welche die Vorſtellung der Vollſtändigkeit des Daſeyns der Erſcheinungen möglich machen; die Idee der transſcendentalen Freiheit iſt ein transſcendenter Naturbegriff, denn er macht die Vor-

ſtellung der Vollſtändigkeit der Natururſachen, alſo des Daſeyns der Erſcheinungen möglich, obwohl nicht der Wirklichkeit ſolcher abſoluten Erſcheinungen ſelbſt (C. 444. 447. f.).

7. Nimmt man, gegen Kants kritiſchen Idealismus, an, daſs die Dinge in der Natur nicht Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich ſind, ſo kann man eben ſo unumſtöſslich beweiſen, daſs es in der Welt Urſachen nach Freiheitsgeſetzen, oder abſolut erſte Urſachen giebt, als daſs es keine giebt (C. 472. ff. M. I, 530. 533).

8. Der Beweis nehmlich dafür, daſs es abſolut erſte Urſachen, oder Urſachen nach Freiheitsgeſetzen in der Welt geben muſs, iſt kürzlich dieſer: Gäbe es keine ſolche abſolut erſte Urſache in der Welt, ſo wären alle Wirkungen ohne hinreichend beſtimmte Urſache, denn alsdann wäre jede Urſache immer wieder die Wirkung von einer andern Urſache, folglich gäbe es keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen, folglich fehlte es alsdann an einer hinreichend beſtimmten Cauſalität (M. I, 531. C. 472. 474).

9. Soll demnach ein Sohn in jener Reihe der Söhne und Väter eine Urſache haben, die hinreichend beſtimmt iſt, ſo muſs es einen erſten Vater in dieſer Reihe geben, der nicht, wie die andern Väter, Sohn eines andern Vaters iſt. Frage ich nehmlich nach der Urſache des Sohnes, ſo bekomme ich zur Antwort, das iſt ſein Vater; aber, ſagt die Vernunft, das iſt mir noch nicht genug, welches iſt denn die Urſache des Vaters? Antwort, der Vater dieſes Vaters oder der Groſsvater, u. ſ. w. Aber, ſagt die Vernunft, das iſt alles nicht hinlänglich, ich will die hinreichend beſtimmte Urſache wiſſen von allen dieſen Vätern und Söhnen, denn ſonſt fehlt mir immer noch etwas, immer noch die hinreichende Urſache. Dieſer Forderung der Vernunft zu genügen, muſs alſo eine Urſache

in der Welt angenommen werden, die nicht weiter Wirkung, ein Vater, der nicht weiter Sohn ist, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, oder eine solche Beschaffenheit gewisser Ursachen in der Welt, dass sie eine Reihe von Erfahrungsgegenständen oder Naturveränderungen von selbst anfangen, ohne dass sie darin von einer andern Ursache abhängen. Das heisst, es muss transscendentale Freiheit geben, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Veränderungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist (M. I, 532. C. 474).

10. Der Beweis dafür, dass es keine absolut ersten Ursachen, oder Ursachen nach Freiheitsgesetzen in der Welt geben kann, ist folgender: Gesetzt, es gäbe eine Freiheit im strengsten d. i. transscendentalen Verstande (P. 51); so wäre das eine ganz besondere Causalität, nach welcher die Begebenheiten in der Welt erfolgen könnten, nehmlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin (ohne weitere vorhergehende Ursache) anzufangen. Es wird also durch diese Selbstthätigkeit (Spontaneität) nicht nur eine Reihe schlechthin angefangen, sondern diese Selbstthätigkeit wird zur Hervorbringung dieser Reihe selbst schlechthin bestimmt, d. i. die Causalität derselben fängt an, ohne weitere Ursache, so dass keine die Causalität nach Gesetzen bestimmende Ursache weiter vorhergeht. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus. Aus diesem Zustande darf aber der Anfang des Handelns bei der transscendentalen Freiheit nicht erfolgen, sonst wäre es kein absolut erster Anfang. Folglich ist die transscendentale Freiheit dem Causalgesetze zuwider, denn es würde sonst etwas ohne alle Ursache erfolgen. Eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen würde alle Einheit der Erfahrung aufheben, und ist also ein leeres Gedankending, d. i. eine Vorstellung ohne allen wirklichen Gegenstand, an dem sie angetroffen würde (C. 474. f. M. I. 534).

11. Der Zuſammenhang und die Ordnung der Weltbegebenheiten hängt alſo von Urſachen ab, die immer wieder von Urſachen abhängen, ohne daſs es möglich wäre, je auf eine abſolut erſte Urſache zu kommen. Transſcendentale Freiheit (Unabhängigkeit) von den Geſetzen der Natur iſt eine blinde Cauſalität, aus der ſich nichts begreifen läſst, und wir haben nichts als Natur oder Abhängigkeit von Urſachen. Die transſcendentale Freiheit iſt zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Geſetze der Freiheit können nicht mit den Geſetzen der Cauſalität im Weltlaufe abwechſeln, weil die Freiheit nicht von einer vorhergehenden Urſache abhängt, und folglich den Zuſammenhang der Urſachen unterbrechen und Lücken machen würde. Natur alſo und transſcendentale Freiheit unterſcheiden ſich wie Geſetzmäſsigkeit und Geſetzloſigkeit, die erſtere bringt zwar das Forſchen nach der Abſtammung der Begebenheiten nie zur Ruhe, dahingegen das Blendwerk von Freiheit dem forſchenden Verſtande in der Kette der Urſachen dieſe Ruhe verheiſst, aber bloſs den Knoten durchhauet, den Leitfaden der Regeln dadurch zerreiſst, und alle zuſammenhängende Erfahrung unmöglich macht (C. 475. M. I. 535).

12. Anmerkungen zur Behauptung, es gebe eine transſcendentale Freiheit. Die transſcendentale Freiheit macht bei weitem nicht den ganzen Inhalt des Begriffs der pſychologiſchen Freiheit (Unabhängigkeit von äuſsern oder cörperlichen Willensbeſtimmungen) aus, welcher groſſen Theils aus der Erfahrung entſprungen iſt. Die Freiheit, von der hier geredet wird, iſt die abſolute Spontaneität der Handlungen überhaupt, oder die Unabhängigkeit von allen beſtimmenden Urſachen, und das hat in der Frage über die Freiheit des Willens von jeher die ſpeculative Vernunft in groſse Verlegenheit geſetzt. Von dieſer transſcendentalen Freiheit iſt nun die Frage, ob ſie angenommen werden müſſe. Denn die Möglichkeit einer Cauſalität kann nie gezeigt werden. Nun iſt in obigem Beweiſe (8) die Nothwendigkeit eines erſten Anfangs

einer Reihe von Erſcheinungen aus Freiheit zwar eigentlich nur in ſo fern dargethan werden, als ſie zur Begreiflichkeit eines Urſprungs der Welt erforderlich iſt, indeſſen daſs man alle nachfolgenden Zuſtände für eine Abfolge nach bloſsen Naturgeſetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von ſelbſt anzufangen, bewieſen (obzwar nicht eingeſehen) wäre, ſo wäre es uns nunmehr auch erlaubt, den Subſtanzen in der Welt ein Vermögen aus Freiheit zu handeln beizulegen. Wenn ich jetzt z. B. völlig frei von meinem Stuhle aufſtände, ſo finge eine neue Reihe der Begebenheiten ſchlechthin an (C. 477. f. M. I. 536).

13. Die Beſtätigung von dem Bedürfniſſe der Vernunft, in der Reihe der Natururſachen ſich auf einen erſten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daraus ſehr klar in die Augen, daſs (die Epikuriſche Schule ausgenommen) alle Philoſophen des Alterthums ſich gedrungen ſahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen erſten Beweger anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Urſache. Denn aus bloſser Natur konnten ſie keinen erſten Anfang begreiflich machen (C. 478. M. I, 537).

14. Anmerkungen zur Behauptung, es gebe keine transſcendentale Freiheit (10). Die Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (transſcendentalen Phyſiokratie), im Widerſpiel mit der Lehre von der Freiheit, ſagen: wenn ihr kein mathematiſch Erſtes der Zeit nach in der Welt annehmt, ſo habt ihr auch nicht nöthig ein dynamiſch Erſtes der Cauſalität nachzuſuchen. Da die Subſtanzen in der Welt jederzeit geweſen ſind, wenigſtens die Einheit in der Erfahrung eine ſolche Vorausſetzung nothwendig macht, ſo hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, daſs der Wechſel ihrer Zuſtände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit geweſen iſt, ſ. Folge (C. 478. M. I, 538).

15. Es werde indeſſen auch ein transſcendentales Vermögen der Freiheit zugegeben, um die Welt-

veränderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur aufserhalb der Welt seyn müssen (eine anmafsende Vorausfetzung!). In der Welt selbst, den Subftanzen ein solches Vermögen beizumessen, kann nimmermehr erlaubt seyn, weil alsdann der Zusammenhang der nach allgemeinen Gesetzen sich einander nothwendig bestimmenden Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, gröfstentheils verschwinden würde. Denn es läfst sich nach einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit, das den Naturzusammenhang beständig unterbricht, kaum mehr Natur denken; weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der blofsen Natur regelmäfsig und gleichförmig seyn würde, dadurch verwirret und unzusammenhängend gemacht werden würde (C. 479. M. I, 539).

16. Es ist übrigens merkwürdig, dafs der Begriff einer obersten Ursache bei einer blofs wirkenden Natur für Erfahrungsbegriffe zu grofs, und der Begriff einer transscendentalen Freiheit wiederum zu klein ist, d. i. beide nicht passen wollen. Man nehme an, in allem, was in der Welt geschieht, sei nichts, als Natur. Das heifst, es geschehe alles durch Naturursachen, folglich so, dafs nirgends ein absolut erster Anfang der Begebenheiten sei (11). Es gebe also in der Welt keine Ursachen durch Freiheit, und keine Reihe der Veränderungen hänge von einer solchen Ursache ab, sondern immer von Ursachen, die wieder ihre Ursachen haben. Es erfolge also alles nach Naturgesezzen. So ist die Causalität der Ursache immer wieder etwas, das geschieht, und folglich durch seine Ursache geschieht. Man mufs also dieser Causalität wegen immer weiter und weiter zurückgehen, seinen Rückschritt (Regressus) von Ursache zu Ursache, zu immer höhern und höhern Ursachen fortsetzen. Dies nimmt aber gar kein Ende, und eine Lebenszeit würde nicht zureichen,

alle Urſachen für eine einzige Veränderung zu erforſchen, wenn ſie auch kinderleicht zu entdecken wären. Kurz, die Reihe von Bedingungen *a parte priori* (oder in aufſteigender Linie) muſs ohne Aufhören verlängert werden. Der Begriff einer oberſten Urſache iſt alſo bei einer bloſs wirkenden Natur für allen unſern Begriff, wenn wir Einheit in die Weltbegebenheiten bringen, und ſie durch die Syntheſis der Wahrnehmungen zuſammenfaſſen wollen, zu groſs, wir können die oberſte Urſache nicht erreichen (C. 516. M. 1, 587).

17. Eine ganz andere Bewandniſs hingegen hat es, wenn man das Gegentheil von dem Vorhergehenden zur Erklärung der Veränderung wählt, und eine transſcendentale Freiheit annimmt. Geſetzt alſo, es ereigneten ſich hin und wieder Begebenheiten, welche von ſelbſt gewirkt wären, ſo daſs keine vorhergehenden Natururſachen ſie hervorgebracht hätten. Das wären alſo Erzeugungen aus einer transſcendentalen Freiheit, welche die Begebenheiten von ſelbſt angefangen hätte, und alſo die abſolut erſte und unbedingte Urſache derſelben, ſo daſs dieſe mit gar nichts vorhergehenden in Anſehung dieſer Begebenheit zuſammenhinge. So verfolgt uns wieder das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgeſetze, wir können es nicht laſſen, zu fragen, warum iſt die Reihe eben angefangen worden, was iſt die (wirkende) Urſache dieſer Begebenheit? Dieſes Warum nöthigt uns alſo, dennoch über dieſen Ruhepunct, den uns die transſcendentale Freiheit ſetzen will, hinauszugehen. Folglich iſt die Vollſtändigkeit der Verknüpfung der Weltveränderungen durch den transſcendentalen Begriff der Freiheit wieder zu klein (C. 516. M. 1, 588).

18. Auflöſung dieſes Widerſtreits. Man kann ſich nur zweierlei Cauſalität denken, in Anſehung deſſen, was geſchieht. Die eine iſt die Cauſalität nach der Natur, da eine Urſache der Naturbegebenheiten geſetzt wird, die immer wieder die Wirkung einer andern Urſache iſt, und das ſo fort. Hierdurch

werden zwei Zuſtände, die auf einander folgen, mit einander in eine nothwendige Verknüpfung nach einer Regel geſetzt. Nun beruht die Cauſalität auf Zeitbedingungen, d. i. die Urſache muſs, der Zeit nach, vor der Wirkung hergehen. Wäre aber dieſer vorhergehende Zuſtand immer geweſen, ſo hätte auch die Wirkung immer geweſen ſeyn müſſen. Nun iſt aber die Wirkung erſt in der Zeit entſtanden, folglich muſs auch der vor ihr hergehende Zuſtand, als ihre Urſache, in der Zeit entſtanden ſeyn. Folglich bedarf dieſe Urſache wieder eine Urſache, die vor ihr herging (C. 560. M. I, 647).

19. Die andere Cauſalität iſt die aus Freiheit. Dieſe Cauſalität, im transſcendentalen Verſtande, iſt das Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen (C. 561). Sie iſt eine reine transſcendentale Idee, die

a. nichts von der Erfahrung entlehntes enthält;

b. deren Gegenſtand auch in keiner Erfahrung beſtimmt gegeben werden kann, weil die Cauſalität nach der Natur (18) ein allgemeines Naturgeſetz iſt.

(M. I, 648. C. 561.)

20. Die Aufgabe über die Freiheit iſt alſo transſcendental. Kant behauptet daher mit Recht, daſs die Auflöſung dieſer Frage lediglich die Transſcendentalphiloſophie beſchäftigen muſs, da dieſe Aufgabe auf dialektiſchen Argumenten der bloſs reinen Vernunft beruhet. Um nun die Transſcendentalphiloſophie zur Beantwortung dieſer Frage in Stand zu ſetzen, ſucht Kant zuvörderſt ihr Verfahren bei dieſer Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu beſtimmen (C. 563. M. I, 651).

21. Die dynamiſchen Vernunftbegriffe haben es nur mit dem Daſeyn eines Gegenſtandes zu thun, folglich kann man bei ihnen auch von der Gröſse der Reihe der Bedingungen abſtrahiren. Mithin entſteht hier die

Frage, ob es ein richtig disjunctiver Satz ſei: daſs eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entſpringen müſſe? oder ob nicht vielmehr beides in verſchiedener Beziehung bei einer und derſelben Begebenheit zugleich ſtatt finden könne? Sind nun die Naturdinge Dinge an ſich ſelbſt, ſo iſt die transſcendentale Freiheit, und damit alle Freiheit überhaupt, die jederzeit die transſcendentale Freiheit vorausſetzt, nicht zu retten. Sind aber die Naturdinge Erſcheinungen, alsdann verhält es ſich anders. Dann kann es intelligibele Urſachen geben, welche nicht Erſcheinungen, ſondern der Grund der Erſcheinungen ſind; eine ſolche intelligibele Urſache aber wird in Anſehung ihrer Cauſalität nicht durch Erſcheinungen beſtimmt, ob zwar ihre Wirkungen erſcheinen. Die Erſcheinung als Wirkung einer intelligibeln Urſache kann nun frei ſeyn, und doch zugleich in Anſehung der Erſcheinungen, als Erfolg aus denſelben, nach der Nothwendigkeit der Natur angeſehen werden. Die Anwendung wird dieſe Unterſcheidung aufklären. Wollte man hingegen der Realität der Erſcheinungen (der Behauptung, ſie wären Dinge an ſich) hartnäckig anhängen, ſo müſste dieſes nothwendig alle Freiheit umſtürzen (C. 563 ff. M. I, 652 f. P. 174. M. II, 302).

22. Möglichkeit der Cauſalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Geſetze der Naturnothwendigkeit. Sind die Naturdinge Erſcheinungen und nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſo kann daſſelbe Subject, als Erſcheinung, dem nothwendigen Naturgeſetze der ſinnlichen Welt unterworfen, und dennoch, als Noumenon oder Ding an ſich ſelbſt, von aller Naturnothwendigkeit frei und unabhängig ſeyn. Dann würde bei eben derſelben Handlung Freiheit und Nothwendigkeit ſeyn. Als Ding an ſich würde das handelnde Subject, das dann nicht in der Zeit iſt, die Handlung abſolut, ganz ſelbſtthätig oder abſolut zuerſt anfangen; aber dennoch würde die Handlung, als Erſcheinung oder Wirkung in

der Sinnenwelt, nicht blofs in ihm, ſondern das Subject ſelbſt wieder zu der Handlung durch eine Urſache in einer vorhergehenden Zeit beſtimmt ſeyn; und ſo die Handlung in der Sinnenwelt nur als eine Fortſetzung der Reihe der Natururſachen möglich ſeyn (C. 569. M. I, 656). Das Subject gehört alſo dann, als Urſache (*ſubſtantia phaenomenon*) in die Reihe der Bedingungen, und nur ſeine Cauſalität wird als intelligibel und frei gedacht (C. 589. P. 170 f. M. II, 300).

23. Erläuterung der kosmologiſchen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit. Würden die Gegenſtände der Sinnenwelt für Dinge an ſich ſelbſt genommen, und die Naturgeſetze für Geſetze der Dinge an ſich ſelbſt, (die Täuſchung des transſcendentalen Realismus), ſo wäre der Widerſpruch unvermeidlich, und es bliebe dann weder Natur noch Freiheit übrig. Eben ſo, wenn das Subject der Freiheit gleich den übrigen Gegenſtänden als bloſse Erſcheinung vorgeſtellt würde (Pr. 151. C. 571). Es hilft nichts, wenn man ſich dadurch zu helfen ſucht, daſs man das frei nennen will, wovon der Beſtimmungsgrund innerlich im wirkenden Weſen liegt. Das wäre doch immer nothwendig, denn da der Beſtimmungsgrund eine Urſache in der verfloſſenen Zeit iſt, ſo wäre die ganze Reihe der daraus folgenden Wirkungen doch nicht mehr in unſerer Gewalt, weil die beſtimmende Urſache ſchon vergangen wäre (M. II, 301. P. 171 ff.). Dies iſt eine comparative Freiheit, nach welcher der Menſch vergleichungsweiſe frei iſt, nehmlich von äuſsern Gegenſtänden unabhängig. Man nennt dieſe Freiheit darum die pſychologiſche.

24. Die Frage iſt hier nun eigentlich: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkennt, ſie doch auch ohne Widerſpruch als Wirkung aus Freiheit anzuſehen ſei (M. I, 659)? oder ob zwiſchen dieſen zweien Arten von Cauſalität ein gerader Widerſpruch angetroffen wer-

de? Unter den Urſachen in der Erſcheinung kann ſicherlich nichts ſeyn, welches eine Reihe ſchlechthin und von ſelbſt anfangen könnte (C. 573). Demungeachtet kann eine ſolche Urſache als Ding an ſich frei ſeyn. Wird nehmlich die Naturnothwendigkeit bloſs auf Erſcheinungen bezogen, und Freiheit bloſs auf Dinge an ſich ſelbſt, ſo entſpringt kein Widerſpruch zwiſchen beiden (Pr. 151).

25. Wie viel z. B. von einer moraliſchen Handlung reine Wirkung der Freiheit, und wieviel der bloſsen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments zuzuſchreiben ſei, kann Niemand ergründen. Jene (22 — 24) Theorie lehrt nur, daſs beides zuſammen ſeyn kann. Soll nehmlich Freiheit eine Eigenſchaft gewiſſer Urſachen der Erſcheinungen ſeyn, ſo muſs ſie ein Vermögen ſeyn, die Begebenheiten in der Erſcheinung von ſelbſt (*ſponte*) anzufangen (Pr. 152), oder ein Vermögen abſoluter Spontaneität (P. 84). Dann kann ſie aber nicht der Zeit unterworfen ſeyn, und zu einer gewiſſen Zeit anheben, ſonſt wäre dieſe Cauſalität Natur, und nicht Freiheit (C. 579 f.). Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältniſſe des Intellectuellen zur Erſcheinung, als Urſache zur Wirkung ſtatt (Pr. 152). Denn hier iſt die Bedingung (die Urſache) auſser der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligibeln) und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch vorhergehende Urſache unterworfen (C. 580). Daher können wir der Materie in Anſehung ihrer unaufhörlichen Wirkung, dadurch ſie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, ob ſchon dieſe Wirkung aus einem innern*) Princip geſchieht. Eben ſo wenig können wir einem Verſtandeswesen, ohne Beziehung auf die Erſcheinungen, als ihre

*) d. h. nicht durch Ausdehnung und Erfüllung des Raums vorhandenen; denn es ſoll die Erfüllung des Raums und die Ausdehnung im Raum erſt möglich machen.

Wirkungen, z. B. Gott, Freiheit beilegen. Denn nur in Beziehung auf die Reihen der Urſachen und Wirkungen in der Erſcheinung, oder als Urſache der Erſcheinungen, handelt das überſinnliche oder Verſtandeswesen frei, und dieſe ihre Freiheit kann man nicht nur negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen, d. i. von dem Naturgeſetze der Erſcheinungen, nehmlich dem Geſetze der Cauſalität, beziehungsweiſe auf einander (P. 51) anſehen, ſondern auch poſitiv als ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo, daſs in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daſs doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kann (C. 581 f.). Ein jeder Anfang der Handlung eines Weſens aus objectiven Urſachen iſt reſpective auf dieſe beſtimmenden Gründe ein erſter Anfang; obgleich dieſelbe Handlung in der Reihe der Erſcheinungen nur ein ſubalterner Anfang iſt; vor welchem ein Zuſtand der Urſache vorhergehen muſs, der ſie beſtimmt, und ſelbſt eben ſo von einer nahe vorhergehenden beſtimmt wird (Pr. 156).

26. Der Begriff der transſcendentalen Freiheit iſt alſo, daſs die Urſache eine Wirkung (eine Reihe von Erſcheinungen (C. 831) anheben könne, ohne daſs ihre Cauſalität ſelbſt anfängt (Pr. 152 *). Eine boshafte Lüge iſt z. B. dem empiriſchen Character des Menſchen oder der Urſache derſelben in der Erſcheinung nach in der ſchlechten Erziehung u. ſ. w. vollkommen gegründet, und dennoch tadelt man den Lügner, nehmlich ſeinem intelligibeln Character nach, oder als Urſache, die ihre Wirkung anheben konnte, d. i. frei iſt (M. I, 671. C. 582 f.). Dieſe Erklärung der Freiheit iſt alſo die richtige, daſs ſie das Vermögen, eine Begebenheit von ſelbſt anzufangen, iſt (Pr. 152 *). Wir können alſo mit der Beurtheilung freier Handlungen, in Anſehung ihrer

Cauſalität, nur bis an die intelligibele Urſache kommen (C. 585). Dieſer wird allein Freiheit zugeſtanden, in ſo fern ſie die Urſache der Erſcheinungen iſt (Pr. 153). Das heifst, dieſe allein kann von der Sinnlichkeit unabhängig beſtimmt und die ſinnlichunbedingte Bedingung der Erſcheinungen ſeyn (C. 585). Alsdann können Natur und Freiheit eben demſelben Dinge, aber in verſchiedener Beziehung, einmal als Erſcheinung in der ſinnlichen Welt, das andremal als einem Dinge an ſich ſelbſt, oder einem Noumenon in der überſinnlichen (intelligibeln) Welt, ohne Widerſpruch beigelegt werden. So iſt die Cauſalität unſrer Vernunft in Anſehung ihrer Wirkungen in der Sinnenwelt (praktiſche) Freiheit, ſo fern ſie durch objective Gründe (nicht durch die ſubjective Sinnlichkeit des Subjects, ſondern durch allgemeingeltende Vernunftgründe) beſtimmt wird (Pr. 154 f.). Und ſo iſt die Frage beantwortet: ob Freiheit und Naturnothwendigkeit in einer und derſelben Handlung ſich einander widerſtreite? Beide können unabhängig von einander und durch einander ungeſtört ſtatt finden (M. I, 675); alle Handlungen vernünftiger Weſen ſind nehmlich als Erſcheinungen Naturbegebenheiten, und folglich nothwendig, als Wirkungen intelligibeler, nicht in der Zeit befindlicher, Weſen aber ſind ſie frei (Pr. 154). Das Naturgeſetz bleibt, es mag nun das vernünftige Weſen aus Vernunft, mithin durch Freiheit Urſache der Wirkungen der Sinnenwelt ſeyn, oder es mag dieſe auch nicht aus Vernunftgründen beſtimmen. Im letztern Falle iſt die Wirkung den empiriſchen Geſetzen der Sinnlichkeit unterworfen; im erſtern Falle aber iſt Vernunft die Urſache dieſer Naturgeſetze (in Anſehung deſſen, was Beziehung der Vernunft auf die freien Handlungen hat (P. 77), und iſt alſo frei. Die Vernunft wird aber im letztern Fall nicht ſelbſt von der Sinnlichkeit beſtimmt; denn dieſe Beſtimmung der Vernunft durch die Sinnlichkeit iſt unmöglich, und die Vernunft iſt alſo in Anſehung der von ihr unabhängigen ſinnlichen Gegenſtände auch frei. Die Freiheit hindert alſo nicht das Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo wenig als dieſes

der Freiheit des praktiſchen Vernunftgebrauchs Abbruch thut (Pr. 155).

27. Hiermit hat aber nicht die Wirklichkeit der transſcendentalen Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Urſache der Erſcheinungen unſerer Sinnenwelt enthalten, dargethan werden ſollen. Ferner hat auch nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit bewieſen werden ſollen. Beides würde nicht gelungen ſeyn, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas ſchlieſsen können, was gar nicht nach Erfahrungsgeſetzen gedacht werden muſs, und wir die Möglichkeit von keiner Cauſalität aus bloſsen Begriffen *a priori* erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als eine transſcendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung durch das Sinnlichunbedingte ſchlechthin anzuheben denkt, dabei ſich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Geſetzen, welche ſie dem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes vorſchreibt, verwickelt. Daſs nun dieſe Antinomie auf einem bloſsen Scheine beruhe, und Natur der Cauſalität aus Freiheit wenigſtens nicht widerſtreite, das war das einzige, was Kant zeigen konnte, und woran uns auch bei der transſcendentalen Freiheit einzig und allein gelegen ſeyn kann (C. 585. M I, 674). Die objective Realität oder Wirklichkeit der transſcendentalen Freiheit kann die ſpeculative Vernunft alſo nicht ſichern, ſondern den Begriff dieſer Freiheit bloſs als problematiſch, d. i. als nicht unmöglich zu denken, aufſtellen; mit dem Vermögen der praktiſchen Vernunft aber ſtehet auch dieſer Begriff feſt, und zwar in derjenigen abſoluten Bedeutung genommen, worin die ſpeculative Vernunft beim Gebrauch des Begriffs der Cauſalität die Freiheit bedarf, um ſich wider die Antinomie zu retten, darin ſie unvermeidlich geräth, wenn ſie in der Reihe der Cauſalverbindung ſich das Unbedingte denken will. Dieſes ſoll nun in den beiden folgenden Abſchnitten dieſes Artikels gezeigt werden (P. 4. C. 831). Die transſcendentale Freiheit macht alſo keinen Gegenſtand einer uns möglichen theoretiſchen

Erkenntniſs aus, und kann ſchlechterdings nicht für ein conſtitutives, ſondern, wie alle Ideen im theoretiſchen Gebrauch, lediglich als ein regulatives und zwar nur negatives Princip der ſpeculativen Vernunft (welches gebietet, bei keiner Natururſache, als ſei ſie die abſolut erſte ſtehen zu bleiben) gelten (K. XVIII).

Praktiſche oder moraliſche Freiheit.

28. Auf die transſcendentale Idee der Freiheit gründet ſich nun der praktiſche Begriff derſelben, und es iſt eigentlich jene, welche in dieſer das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmacht, welche von jeher die Frage über die Möglichkeit der Freiheit umgeben haben. Die transſcendentale Freiheit iſt nehmlich ein ganz reiner Begriff *a priori*, dahingegen die praktiſche Freiheit etwas Empiriſches, nehmlich eine eigene Art von Cauſalität iſt, die das Begehrungsvermögen beſtimmt. So wie nun die transſcendentale Freiheit die Unabhängigkeit von aller Cauſalität überhaupt iſt, ſo iſt die praktiſche Freiheit nur die Unabhängigkeit von einer gegebenen Cauſalität des Begehrungsvermögens. Die Freiheit im praktiſchen Verſtande (*libertas practica*, *liberté morale*) iſt die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit (C. 562. M. I, 649). Wir haben nehmlich ein Vermögen in uns, welches nicht bloſs mit ſeinen ſubjectiv beſtimmenden Gründen (den Antrieben der Sinnlichkeit), welche die Natururſachen ſeiner Handlungen ſind, in Verknüpfung ſteht. Das iſt die menſchliche Willkühr, die zwar eine ſinnliche (*arbitrium ſenſitivum*, aber keine thieriſche (*arbitrium brutum*), die nicht anders, als durch ſinnliche Antriebe, d. i. pathologiſch beſtimmt werden kann (C. 830), ſondern eine freie Willkühr (*arbitrium liberum*) iſt, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, ſondern dem Menſchen ein Vermögen beiwohnt, ſich von ſelbſt (durch Bewegurſachen, welche nur von

der Vernunft vorgeſtellet werden) zu beſtimmen. Alles, was mit dieſer freien Willkühr, es ſei als Grund oder Folge, zuſammenhängt, wird praktiſch genannt (C. 830). Die praktiſche Freiheit iſt alſo nichts anders, als das Vermögen, ſich durch objective (für jede Vernunft geltende) Gründe, die bloſs Ideen oder Vernunftbegriffe ſind, zu beſtimmen; welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. (Pr. 153. C. 561 f.). Dieſe praktiſche Freiheit kann durch Erfahrung bewieſen werden. Denn, nicht bloſs das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt (angenehme oder unangenehme Eindrücke auf ſie macht), beſtimmt die menſchliche Willkühr; ſondern wir haben ein Vermögen, durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entferntere Art nützlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Dieſe Ueberlegungen aber von dem, was in Anſehung unſeres ganzen Zuſtandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich iſt, beruhen auf der Vernunft (C. 830). Wir erkennen alſo die praktiſche Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Natururſachen, nehmlich als eine Cauſalität der Vernunft in Beſtimmung des Willens (C. 831).

29. Die objectiven Gründe, welche die Willkühr des Menſchen beſtimmen, heiſsen Geſetze der Freiheit oder moraliſche Geſetze im Gegenſatze gegen Geſetze der Natur (G. V. 2). Dieſe moraliſchen Geſetze heiſsen auch, in ſo fern ſie die Antriebe der Sinnlichkeit einſchränken, Imperativen oder Gebote. Sie ſagen, was geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht nie geſchieht, und unterſcheiden ſich darin von Naturgeſetzen, die nur von dem handeln, was geſchieht, weshalb ſie auch praktiſche Geſetze genannt werden (C. 830). Die Cauſalität der Vernunft iſt nun in Anſehung ihrer Wirkungen in der Sinnenwelt wirklich Freiheit, ſo fern objective Gründe, die ſelbſt Ideen ſind, in Anſehung jener Cauſalität als beſtimmend angeſehen werden (Pr. 154). Die Wiſſenſchaft von dieſen objectiven Gründen oder Freiheitsgeſetzen heiſst Ethik,

oder Sittenlehre (G. V. 2). Freiheit im praktiſchen Verſtande iſt alſo diejenige Eigenſchaft der Cauſalität des Willens, da dieſe unabhängig von fremden ſie beſtimmenden Urſachen wirkend ſeyn kann (G. 97). Ihre Handlungen hängen nicht von ſubjectiven Gründen, mithin auch von keinen Zeitbedingungen und alſo auch nicht vom Naturgeſetze ab, welches die Zeit zu beſtimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein ihren Handlungen die Regel geben (Pr. 154). Die angeführte Erklärung der Freiheit iſt negativ (verneinend), denn ſie hat lauter verneinende Merkmale, ſie ſagt bloſs, was die Freiheit nicht iſt, nehmlich keine Abhängigkeit von ſubjectiven Gründen, d. i. ſinnlichen Antrieben (K. V). Es iſt ein inneres, dem Menſchen ſelbſt nicht einmal recht bekanntes Vermögen, und heiſst auch die innere Freiheit, um ſie von der äuſsern oder geſetzlichen zu unterſcheiden. Sie iſt ein Vermögen, ſich von der ungeſtümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaſsen loszumachen, daſs gar keine, ſelbſt die beliebteſte nicht, auf eine Entſchlieſsung, zu der wir uns jetzt unſerer Vernunft bedienen ſollen, Einfluſs habe (P. 287). Dieſe Erklärung iſt aber unfruchtbar, das Weſen der Freiheit aus ihr einzuſehen; weil wir daraus bloſs lernen können, was die Freiheit nicht iſt, nicht aber, was ſie eigentlich iſt.

30. Allein es flieſst aus dieſer Erklärung ein poſitiver (bejahender) Begriff der Freiheit, der deſto reichhaltiger und fruchtbarer iſt. Der Begriff der Cauſalität führt nehmlich den Begriff von Geſetzen bei ſich, indem ſie darin beſtehet, daſs etwas, was wir Wirkung nennen, durch etwas anders, was Urſache heiſst, ſo geſetzt wird, daſs das erſtere aus dem letzteren nach einem Geſetze folgen muſs. Die Freiheit iſt nun nicht etwa geſetzlos, ſondern muſs vielmehr auch eine Cauſalität nach unwandelbaren Geſetzen ſeyn, aber dieſe ſind von beſonderer Art. Die Freiheit des Willens iſt nehmlich die Eigenſchaft deſſelben, ſich ſelbſt ein Geſetz zu ſeyn, d. i. Autonomie.

Bei der Naturnothwendigkeit ist jede Wirkung nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimme. Bei der Freiheit hingegen ist jede Wirkung nur durch eine sich selbst bestimmende Causalität möglich, und daher gebietet das Gesetz der Freiheit auch unbedingt, oder ein freier Wille oder ein Wille unter sittlichen Gesetzen (deren Wesen es ist, einem sinnlichen Begehrungsvermögen unbedingt oder kategorisch zu gebieten) ist einerlei (M. II, 128. G. 97 f.). Man kann übrigens diese positive Erklärung auch so ausdrücken: Freiheit ist das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu seyn (K. VI).

Rechtfertigung des Transscendentalen in dem Begriff der praktischen Freiheit.

31. Es ist nun die Frage, ob die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge (C. 831). Das heisst, es fragt sich, ob es eine solche Autonomie des Willens gebe? Wenn Freiheit des Willens voraus gesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit (oder Moralität, d. i. das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens) sammt ihrem Princip daraus, durch blosse Zergliederung ihres Begriffs. Wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, so würde man auch, nicht etwa blos die Möglichkeit, sondern sogar die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Causalität ihres Willens beilegt, einsehen. Indessen ist das doch immer ein synthetischer Satz: dass ein absolut guter Wille (der nicht wozu nützlich, sondern an sich, ohne allen Vergleich, gut, oder sittlich gut sei)

ein ſolcher ſei, deſſen Maxime (Handlungsregel) jederzeit ſich ſelbſt, als allgemeines Geſetz betrachtet, in ſich enthalte, d. h. daſs die Handlungsregel jederzeit die Beſchaffenheit enthalte, daſs man mit derſelben zugleich wolle, ſie ſolle allgemeines Geſetz ſeyn, und nicht etwa bloſs eine Privatregel für unſer ſubjectives Begehren. Durch Zergliederung des Begriffs von einem abſolut guten Willen kann aber dieſe Eigenſchaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche ſynthetiſche Sätze ſind aber nur dadurch möglich, daſs beide Erkenntniſſe (die Begriffe im Subject und Prädicat) durch die Verknüpfung mit einem dritten (Erkenntniſs) mit einander verbunden werden, in welchem ſie beiderſeits anzutreffen ſind. Wir haben hier nun zwei ſolche Erkenntniſſe, erſtlich, den Begriff im Subject, ein abſolut guter Wille; zweitens, den Begriff im Prädicat, derjenige Wille, deſſen Maxime ſich jederzeit ſelbſt als allgemeines Geſetz in ſich enthält. Der poſitive Begriff der Freiheit verſchafft nun das dritte Erkenntniſs. Dies dritte kann hier nicht die Möglichkeit der Erfahrung ſeyn, wie bei den phyſiſchen Urſachen, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung. Was dieſes dritte Erkenntniſs ſei, worauf uns die Freiheit hinweiſet, läſst ſich hier ſo fort noch nicht anzeigen. Es bedarf erſt noch einiger Vorbereitung, um die Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktiſchen Vernunft, und mit ihr die Möglichkeit obigen ſynthetiſchen Satzes (oder des kategoriſchen Imperativs) begreiflich zu machen (G. 98 f. M. II, 129).

32. Freiheit muſs als Eigenſchaft des Willens aller vernünftigen Weſen vorausgeſetzt werden. Da Sittlichkeit für uns bloſs als für vernünftige Weſen zum Geſetze dient, und lediglich aus der Eigenſchaft der Freiheit abgeleitet werden muſs, ſo muſs die letztere ſowohl, als die erſtere, von allen vernünftigen Weſen gelten. Ein jedes Weſen hat nun wirklich praktiſche Freiheit, wenn es nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann. Das iſt aber der Fall mit allen vernünftigen Weſen, weil ſie ſonſt die

Beſtimmung der Urtheilskraft nicht ihrer Vernunft zuſchreiben würden, ſondern einem Antriebe (M. II, 130. G. 99 ff.).

33. Wir können alſo die Realität der transſcendentalen Freiheit in uns und der menſchlichen Natur zwar nicht beweiſen, ſondern müſſen ſie bloſs vorausſetzen, wenn wir ein Weſen als vernünftig und mit Bewuſstſeyn ſeiner Cauſalität in Anſehung der Handlungen uns denken wollen; aber wir müſſen doch jedem mit Vernunft und Willen begabten Weſen die Eigenſchaft beilegen, ſich unter der Idee ſeiner Freiheit zum Handeln zu beſtimmen. Ein Weſen, das ſich nicht unter dieſer Idee zum Handeln beſtimmt, wird bloſs durch Antriebe in Bewegung geſetzt, und iſt ein bloſses Thier ohne Vernunft und Willen (G. 101 f. M. II, 131).

34. Es zeigt ſich hier, man muſs es frei geſtehen, eine Art von Cirkel, aus dem nicht heraus zu kommen iſt, wie es ſcheint. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Urſachen als frei an, weil wir uns ſonſt nicht in der Ordnung der Zwecke unter ſittlichen Geſetzen denken könnten, und wir denken uns nachher als dieſen Geſetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Geſetzgebung des Willens ſind beide Autonomie. Sie ſind Wechſelbegriffe, d. i. ſolche, die man für einander ſetzen und gebrauchen kann, davon aber eben darum der eine nicht gebraucht werden kann, um den andern zu erklären und von ihm Grund anzugeben. Solche Wechſelbegriffe können höchſtens nur dazu dienen, um verſchieden ſcheinende Vorſtellungen von eben demſelben Gegenſtande auf einen einzigen Begriff zu bringen. Dies iſt aber eine logiſche Abſicht und dem Verfahren in der Arithmetik ähnlich, wenn man verſchiedene Brüche gleiches Inhalts auf den kleinſten Ausdruck bringt (G. 104. M. II, 135). Wenn nehmlich unſer Wille unabhängig von ſinnlichen Gegenſtänden, als der Materie des Wollens, durch die bloſse Form, daſs eine Lebensregel Geſetz ſeyn könne, beſtimmt werden

kann, ſo iſt er im ſtrengſten oder transſcendentalen Verſtande frei, denn die bloſse Form des Geſetzes gehört nicht unter die Erſcheinungen, und er iſt daher von denſelben ganz unabhängig. Umgekehrt, iſt der Wille frei, ſo kann ihn allein die geſetzgebende Form beſtimmen; denn die Materie des Geſetzes wird dazu nicht tauglich ſeyn, weil ſie zu den Erſcheinungen gehört, von welchen er unabhängig ſeyn ſoll. Eine ſolche Freiheit oder Beſtimmung des Willens durch die Form des Geſetzes iſt aber Autonomie, die Beſtimmung des Willens durch die Materie des Geſetzes aber Heteronomie (M. II, 196 - 199. 205. P. 51 f. 58 f.).

35. Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig; wir nehmen nehmlich vielleicht einen andern Standpunct ein, wenn wir uns als *a priori* durch Freiheit wirkende Urſachen denken, als wenn wir uns als *a poſteriori* nach dem Cauſalgeſetze entſpringende, in die Sinne fallende Wirkungen wahrnehmen (M. II, 136. G. 105). Wenn wir den Menſchen betrachten, ſo finden wir auch wirklich, daſs er, wie jeder ſinnliche Gegenſtand, zwei Seiten hat. Als Sinnenweſen iſt er eine Erſcheinung, als ein vernünftiges Weſen muſs er ſich als Intelligenz anſehen, und als ſolche iſt er ein Ding an ſich. Mithin hat der Menſch zwei Standpuncte, daraus er ſich ſelbſt betrachten und die Geſetze ſeiner Handlungen erkennen kann:

a. als zur Sinnenwelt gehörig, unter Naturgeſetzen (Heteronomie);

b. als zur intelligibeln Welt gehörig, unter Freiheitsgeſetzen (Autonomie).

(M. II, 140. G. 108 f.).

36. Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibeln Welt gehöriges Weſen (Intelligenz) kann der Menſch die Cauſalität ſeines Willens niemals anders, als unter der Idee der Freiheit, denken. Denn Freiheit iſt Unabhängigkeit von den beſtimmenden Urſachen der Welt, und dieſe muſs die Vernunft jeder-

zeit ſich ſelbſt beilegen. Mit der Idee der Freiheit iſt nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden; mit dieſem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Weſen zum Grunde liegt. Als eine Erſcheinung (Phänomen), mithin als ein zur Sinnenwelt gehöriges Weſen (welches der Menſch wirklich auch iſt), ſteht die Cauſalität des Begehrungsvermögens des Menſchen unter dem Naturgeſetze; als ein ſolches iſt der Menſch nicht frei, ſondern, wie alle Naturdinge, der Nothwendigkeit unterworfen, denn er findet die Beſtimmungsgründe einer jeden Handlung in dem, was nicht mehr in ſeiner Gewalt ſteht, da es mit der Zeit, worin es vorhanden iſt, längſt vergangen iſt (P. 174. M. II, 302). Als Erſcheinung wirkt folglich der Menſch nach Naturgeſetzen, ſteht alſo unter einer fremden Geſetzgebung (Heteronomie), und kann nicht als ſittlich beurtheilt werden, ſondern ſeinen Wirkungen liegt, ſo wie allen Erſcheinungen, das Naturgeſetz zum Grunde (G. 109. 117. M. II, 141).

37. Hierdurch iſt nun der Verdacht, den wir oben (34) rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unſerm Schluſſe aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieſer aufs ſittliche Geſetz enthalten; daſs wir nehmlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des ſittlichen Geſetzes willen zum Grunde legten, um dieſes nachher aus der Freiheit wiederum zu ſchlieſsen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten. Wir erbetteln nicht etwa das ſittliche Geſetz, als ein Princip, das uns gutgeſinnte Seelen wohl gern einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufſtellen könnten. Hier hat alſo Kants Theorie von der Sinnenwelt, als einem Inbegriff von Erſcheinungen, einen groſsen Einfluſs. Denn nach derſelben kann, ja muſs beides zugleich ſtatt finden, der Menſch muſs beides zugleich, ein intelligibeles Weſen (Ding an ſich) und auch eine Erſcheinung ſeyn (G. 117). Denn denken wir uns als frei, ſo verſetzen wir uns als Glieder in die Verſtandeswelt (intelligibele Welt, Welt der Din-

ge an ſich ſelbſt oder Noumenen, und erkennen die Autonomie des Willens. Aus der Autonomie des Willens entſpringt aber eine wichtige Folge, nehmlich die Moralität. Denn die Moralität iſt ja nichts anders, als das Verhältniſs der Handlung zur Autonomie des Willens (G. 85). Folglich erkennen wir dadurch, daſs wir uns als Glieder in die Verſtandeswelt ſetzen, die Moralität, als Folge der Autonomie des Willens, an. Wir denken uns aber auch als verpflichtet. Dann betrachten wir uns als zur Sinnenwelt gehörige Weſen, die aber zugleich zur Verſtandeswelt gehören, und ihre Beſchaffenheit als Sinnenweſen ihrer Beſchaffenheit als Verſtandesweſen unterordnen ſollen (G. 115 f. M. 1, 142). Dies enthält nicht den mindeſten Widerſpruch; daſs wir uns aber auf dieſe zweifache Art vorſtellen und denken müſſen, beruht, was das erſte betrifft, auf dem Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt, als durch Sinne afficirter Gegenſtände, was das zweite anlangt, auf dem Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt als Intelligenzen, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken, mithin als zur Verſtandeswelt gehörig (G. 117. M. II, 151).

38. Das vernünftige Weſen nennt ſeine Cauſalität einen Willen, bloſs als ein Glied der Verſtandeswelt. Nun enthält aber die Verſtandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Geſetze derſelben; ſie iſt alſo und muſs auch in Anſehung meines Willens, der ganz zur Verſtandeswelt gehört, als unmittelbar geſetzgebend gedacht werden. Folglich werde ich mich als Intelligenz (Verſtandesweſen), obgleich andererſeits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Weſen, oder als Erſcheinung (Sinnenweſen), dennoch dem Geſetze der Verſtandeswelt unterworfen erkennen. Die Geſetze der Verſtandeswelt ſind aber die Geſetze der Vernunft, nach welchen etwas nicht nothwendig geſchehen muſs. Die Vernunft iſt es nehmlich, welche in der Idee (dem Vernunftbegriff) der Freiheit das Geſetz der Verſtandeswelt enthält, d. i. eines Geſetzes, nach welchem wir unabhängig ſind von den Urſachen der Sinnenwelt, wenn wir Handlungen hervorbringen, oder

als vernünftige Weſen wirken. So erkenne ich mich alſo der Autonomie des Willens unterworfen, d. i. bloſs von dem Geſetze meines eigenen Willens abhängig. Folglich muſs ich die Geſetze der Verſtandeswelt für mich als Imperativen, d. i. als Gebote, welche die ſinnlichen Antriebe (Urſachen der Sinnenwelt) beſchränken, und die dieſem Princip gemäſsen Handlungen als Pflichten anſehen (M. II, 143. G. 110 f.). *)

39. Das moraliſche Geſetz verbindet uns alſo dadurch, daſs die Idee der Freiheit uns zu Gliedern einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn wir ſolches allein wären, alle unſere Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäſs ſeyn würden, da wir uns aber zugleich als Glieder der Sinnenwelt anſchauen, gemäſs ſeyn ſollen, welches kategoriſche Sollen einen ſynthetiſchen Satz *a priori* (den kategoriſchen Imperativ) vorſtellt. Dieſer kategoriſche Imperativ wird alſo dadurch möglich, daſs zu dem durch ſinnliche Antriebe afficirten Begehrungsvermögen noch die Idee eines durch ſich ſelbſt (ſein eigenes Geſetz) beſtimmten und zur Verſtandeswelt gehörigen Willens hinzukömmt, welcher die unbedingte Bedingung jenes ſinnlich afficirten Begehrungsvermögens enthält (M. II, 144. G. 111 f.).

40. Der praktiſche Gebrauch der gemeinen Menſchenvernunft, d. i. der Vernunft, in ſo ferne ſie bei ihren Wirkungen (den Handlungen) nicht auf ein wiſſenſchaftliches Syſtem Rückſicht nimmt, beſtätigt die Richtigkeit dieſer Deduction. Denn ſelbſt der ärgſte Böſewicht wünſcht zuweilen von den ihn beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt frei zu ſeyn, und verſetzt ſich

*) Daher erklärt Kant die Freiheit, in praktiſcher Bedeutung, auch, als das Vermögen des Menſchen, die Befolgung ſeiner Pflichten gegen alle Macht der Natur zu behaupten (Berl. Monatsſch. J. 1796. S. 496).

alſo in den Standpunct eines Gliedes der Verſtandeswelt, das nach einem Geſetze handeln möchte, dem er jene beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt unterwürfe (M. II, 145. G. 112 f.). Der Rechtsanſpruch aber, ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft, auf Freiheit des Willens gründet ſich auf das Bewuſstſeyn und die zugeſtandene Vorausſetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloſs ſubjectiv beſtimmenden Urſachen (von Neigungen, wenigſtens als beſtimmenden, wenn gleich nicht als afficirenden, Bewegurſachen unſeres Begehrens P. 212), die insgeſamt das ausmachen, was bloſs zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört, welches eben der negative Begriff von Freiheit iſt. Der Begriff der Freiheit der Willkühr gehet nicht vor dem Bewuſstſeyn des moraliſchen Geſetzes in uns her, ſondern wird nur aus der Beſtimmbarkeit unſerer Willkühr durch dieſes, als ein unbedingtes Gebot geſchloſſen. Hiervon kann man ſich bald überzeugen, wenn man ſich fragt: ob man auch gewiſs unmittelbar ſich eines Vermögens bewuſst ſey, jede noch ſo groſse Triebfeder zur Uebertretung (z. B. in Phalaris Ochſen gebraten zu werden, wenn man nicht einen falſchen Eid thun wolle) durch feſten Vorſatz überwältigen zu können. Jedermann wird zwar eingeſtehen müſſen: er wiſſe nicht, ob, wenn ein ſolcher Fall einträte, er nicht in ſeinem Vorſatze wanken würde; gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er ſolle ihm treu bleiben; und hieraus ſchlieſst er mit Recht: er müſſe es auch können, und ſeine Willkühr ſei alſo frei (R. 58 *. G. 117).

41. Uebrigens hieſse es, die Grenzen der Vernunft überſchreiten wollen, wenn man erklären wollte, wie Freiheit (und folglich Moralität) möglich ſei; denn erklären heiſst, aus ſeinen Urſachen ableiten, aber transſcendentale Freiheit iſt ja die Unabhängigkeit vom Geſetze der Cauſalität überhaupt, welches alles nothwendig macht, und alle Freiheit in der Natur aufhebt, indem Freiheit in der Natur Geſetzloſigkeit und die Vernichtung aller Erfahrung,

d. i. der gesammten Natur, als solcher, seyn würde (M. II, 154. G. 120). Freiheit ist eine bloſse Idee, deren objective Realität (Gültigkeit als eines wirklich vorhandenen Objects) auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden kann; die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloſsen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nehmlich sich als Intelligenz zum Handeln, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen) bewuſst zu seyn glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Die Freiheit ist nehmlich keine Eigenschaft der menschlichen Seele, in so fern uns diese in unserm innern Sinne in Begehrungen erscheint; denn wir können von der Freiheit des Willens nie eine Erfahrung machen. Sondern sie ist ein transscendentales Prädicat des Vermögens eines Sinnenwesens zu wirken, d. i. ein solches Prädicat, aus welchem die Möglichkeit einer Erkenntniſs *a priori*, nehmlich die des Sittengesetzes abgeleitet werden kann (P. 168). Man kann den Gegnern der Behauptung eines freien Willens nur zeigen, daſs sie entweder den Menschen (auch so, wie er erscheint, oder als Naturwesen) als Ding an sich selbst betrachten; alsdann aber fällt für ihn die Nothwendigkeit des Causalgesetzes weg, und es wird alles zufällig. Denn wie ein Ding an sich selbst, in Ansehung seiner Wirkungen, dem Causalgesetze unterworfen seyn müsse, ist schlechterdings nicht einzusehen, weil ich nichts von einem Dinge an sich *a priori* wissen kann, folglich nie der Begriff der Nothwendigkeit in die Bestimmungen desselben hineinkommen könnte, wenn ich es anders erkennen und bestimmen könnte. Und doch ist der Begriff der Nothwendigkeit die Hauptsache im Begriff der Causalität. Am

allerwenigſten aber können dann die Handlungen dieſer Weſen nothwendig und frei zugleich ſeyn (M, II. 299, P. 169 f.) Betrachten ſie aber den Menſchen als Erſcheinung, ſo kann doch etwas ſeyn, was da erſcheint, und wir müſſen uns ſo etwas, der Natur unſers Verſtandes gemäſs wirklich auch denken. Die Wirkungen deſſen, was da erſcheint (des Intelligibeln oder Noumens) können aber nicht nach dem Geſetze der Cauſalität der Natur aus dem Noumen entſpringen, weil dieſes ſonſt als Erſcheinung wirken, folglich nicht Noumen ſeyn würde. Daher müſſen wir ſie als unabhängig von der Cauſalität, d. i. als frei im ſtrengſten oder transſcendentalen Verſtande denken (G. 120 f. M. II, 155). Die ſubjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, iſt aber mit der Unmöglichkeit, begreiflich zu machen, wie es zugeht, daſs uns das Daſeyn des moraliſchen Geſetzes nicht gleichgültig iſt, einerlei; und dieſes iſt doch die Wirkung, die das Geſetz auf den Willen ausübt (M. II, 156. G. 121).

42. In (27) wurde zugegeben, daſs der Vernunftbegriff (die Idee) der Freiheit, als ein wirkendes Vermögen bloſs problematiſch ſei, d. i. daſs über die Wirklichkeit des Gegenſtandes deſſelben nichts entſchieden werden könne. Aber das Daſeyn des Sittengeſetzes entſcheidet nun auch über die Wirklichkeit der Freiheit, und macht den Vernunftbegriff derſelben aſſertoriſch, oder weiſet ihm einen wirklichen Gegenſtand an (P. 188). Die Freiheit, poſitiv betrachtet, als die Cauſalität eines Weſens, in ſo fern es zur intelligibeln Welt gehört, iſt nehmlich ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, das iſt eine in praktiſcher (moraliſcher) Rückſicht nothwendige Vorausſetzung. Giebt es nehmlich, wie nicht zu leugnen iſt, ein moraliſches Geſetz, das, als eine Cauſalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empiriſchen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkühr beſtimmt, und einen reinen Willen in uns beweiſet, in welchem die ſittlichen Geſetze und Begriffe ihren Urſprung haben (K. XVIII. f.); iſt folglich die Moralität kein Hirngeſpinſt: ſo muſs die Un-

abhängigkeit von der Sinnenwelt und das Vermögen der Beſtimmung ſeines Willens, nach dem Geſetze einer intelligibeln Welt, d. i. die Freiheit nothwendig dabei vorausgeſetzt werden (P. 238. f.). Das moraliſche Geſetz zeigt alſo, daſs die Freiheit etwas wirkliches ſei. Da nun die Freiheit nicht Geſetzloſigkeit, ſondern nur eine Cauſalität nach einem Geſetze iſt, das nicht unter Zeitbedingungen ſteht, ſo iſt damit zugleich das Geſetz einer intelligibeln Welt dargelegt, worauf die ſpeculative Vernunft nur hinweiſen, ihren Begriff aber weder beſtimmen, noch ſeine Wirklichkeit durch irgend etwas darthun konnte (P. 240). Uebrigens erkennen wir dadurch weder die intelligibele Welt, noch die Freiheit, noch ſehen wir damit ein, wie die Freiheit möglich ſei, und wie man ſich dieſe Art von Cauſalität theoretiſch und poſitiv vorzuſtellen habe. Sondern durchs moraliſche Geſetz und zu deſſen Behuf wird bloſs poſtulirt, d. i. als nothwendig vorausgeſetzt, daſs eine Freiheit ſei (P. 240. f.). Die Freiheit iſt alſo dadurch nicht ein Erkenntniſs geworden, ſondern ſie iſt ein (transſcendenter) Gedanke, in dem nichts Unmögliches iſt, und der durch ein apodiktiſches praktiſches Geſetz objective Realität bekommen hat, weil es ſonſt dem Menſchen nicht möglich ſeyn würde, ſich dasjenige zum Gegenſtande ſeines Strebens zu machen, was das Moralgeſetz ihm dazu vorſchreibt. Das heiſst, das Moralgeſetz verſichert uns, daſs die Freiheit kein leerer Begriff ſei, ſondern einen Gegenſtand habe, ohne doch anzeigen zu können, wie ſich der Begriff auf einen Gegenſtand beziehet (P. 243).

43). Die Freiheit, in praktiſcher Bedeutung, kann nun in zweierlei Rückſicht betrachtet werden:

a. in ſo fern ſich ethiſche Geſetze auf ſie beziehen, d. i. ſolche, welche fordern, daſs ſie ſelbſt Beſtimmungsgründe der Handlungen ſeyn ſollen; dann iſt es die Freiheit ſowohl im äuſsern als innern Gebrauche der Willkühr; oder

b. in ſo fern ſich bloſs juridiſche Geſetze auf ſie beziehen, d. i. ſolche, die nur auf bloſse äuſsere Handlungen und deren Geſetzmäſsigkeit (nicht auf Geſinnungen) gehen; dann iſt es die Freiheit bloſs im äuſsern Gebrauche der Willkühr, die man auch, zum Unterſchiede von der erſtern (der ethiſchen), die juridiſche Freiheit nennen könnte. So wäre denn die praktiſche Freiheit entweder die ethiſche oder die juridiſche (K. VI. f.).

44. Die Freiheit der Willkühr kann endlich nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln (*libertas indifferentiae*, Freiheit der Gleichgültigkeit), erklärt werden. Die Willkühr, als Phänomen, giebt zwar in der Erfahrung häufige Beiſpiele davon. Allein wir kennen die Freiheit (ſo wie ſie uns durchs moraliſche Geſetz allererſt kundbar wird) nur als negative Eigenſchaft in uns. Wir kennen ſie nehmlich nur als die Eigenſchaft in uns, durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden (K. XXVII).

45. Wie hingegen die Freiheit, als Vermögen des Menſchen, in ſo fern er eine Intelligenz iſt, oder als eines Noumens (Dinges an ſich ſelbſt), in Anſehung der ſinnlichen Willkühr nöthigend iſt, oder ihre poſitive Beſchaffenheit, können wir theoretiſch, d. i. zum Erkenntniſs derſelben, gar nicht darſtellen. Die Handlungen des Menſchen, wenn wir ſie moraliſch beurtheilen, ſind zwar dem geſetzgebenden Willen entweder angemeſſen oder zuwider. Aber daſs ſie dieſe Beſchaffenheit haben, erklärt uns nicht, was Freiheit an ſich ſelbſt ſei. Denn die freie Willkühr iſt ein überſinnliches Vermögen, welches Erſcheinungen nicht verſtändlich machen können. Um alſo zu behaupten, Freiheit ſei das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, müſsten wir dieſes Merkmal aus der Einſicht in die Freiheit ſelbſt hernehmen. Die Freiheit kann alſo nimmermehr darin geſetzt werden, daſs das vernünftige

Weſen auch eine wider ſeine (geſetzgebende) Vernunft ſtreitende Wahl treffen kann, wenn gleich die Erfahrung oft genug beweiſet, daſs es geſchieht. Wir können gar nicht einmal begreifen, wie dieſes möglich iſt. Es iſt ein Anderes, einen Satz der Erfahrung einräumen, und wieder ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (wie hier, des Begriffs der freien Willkühr) und allgemeinen Unterſcheidungszeichen (wie hier, von der thieriſchen, oder knechtiſchen Willkühr) machen. Denn das erſtere behauptet nicht, daſs der eingeräumte Satz ein zum Begriff gehöriges Merkmal enthalte. Dies iſt aber doch zum Unterſcheidungsmerkmal erforderlich. Die praktiſche oder moraliſche Freiheit iſt eigentlich allein ein Vermögen, die Möglichkeit, von dieſer abzuweichen, ein Unvermögen; obige Erklärung (in 44) iſt alſo eigentlich eine Baſtarderklärung, denn ſie thut, über den praktiſchen Begriff, noch die Ausübung deſſelben hinzu, wie ſie die Erfahrung lehrt, wodurch der Begriff ein falſches Licht bekommt (K. XXVII).

Geſetzliche Freiheit.

46. Die juridiſche Freiheit (in 43) giebt den Begriff der geſetzlichen Freiheit des Staatsbürgers, und es iſt eigentlich jene, welche hier nur noch eine beſondere Beſtimmung bekommt, und dadurch ein der juridiſchen Freiheit untergeordneter Begriff wird. Die juridiſche Freiheit nehmlich in Beziehung auf die Geſetzgebung in einem Staate iſt die geſetzliche Freiheit. Die geſetzliche Freiheit beſtehet nehmlich darin, daſs der Staatsbürger keinem andern Geſetze gehorcht, als zu welchem er ſeine Beiſtimmung gegeben hat. Dieſe geſetzliche Freiheit iſt ein rechtliches, von dem Weſen eines Staatsbürgers (als ſolchem) unabtrennliches Attribut deſſelben, d. i. ohne ſie kann Niemand ein Staatsbürger ſeyn. Ein Staatsbürger iſt aber ein ſolches Glied des Staats, welches mit den übrigen Gliedern deſſelben zur Geſetzgebung vereinigt iſt (K. 166).

47. Die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; wer nehmlich diese Fähigkeit hat, der ist selbstständig im Volke. Ein solcher ist nicht blos Theil des gemeinen Wesens (Staats), sondern auch Glied desselben, d. i. ein Theil desselben, der aus eigener Willkühr in Gemeinschaft mit andern handelt. Ein blos passiver (nicht Stimmgebender) Staatsbürger scheint ein Widerspruch zu seyn. Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: der Kaufmannsdiener, der Geselle, der Dienstbote u. s. w. entbehren der bürgerlichen Persönlichkeit und haben nicht die Fähigkeit zur Stimmgebung. Wer nicht nach eigenem Betrieb genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, ist als Theil des Staats nur eine einem andern Staatsbürger anklebende Bestimmung (inhärirt demselben als Accidenz). Denn er hängt von der Verfügung eines Andern (nicht der des Staats) ab. Stelle ich auf meinem Hofe eine Holzhacker an, so ist er mein (eines Staatsbürgers) Handlanger, wird von mir befehligt und muss von mir beschützt werden, mithin besitzt er keine bürgerliche Selbstständigkeit. Dieser ist nicht Staatsbürger, sondern blos Staatsgenosse; obwohl dieses nicht der Freiheit desselben als Menschen entgegen ist, denn kein Gesetz muss ihn hindern, sich aus diesem passiven Zustande zum activen (zum Staatsbürger) empor zu arbeiten (K. 167).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. III. S 7. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II Buch. II. Hauptst. S. 434 — I. Abschn. S. 443. ff. — 3. Antinomie S. 472. ff. — V. Abschn. S. 516. ff. — IX. Abschn. III. S. 560. ff — IV. S. 589. — Methodenl. II. Hauptst. I. Abschn. S. 830. ff.

Deff. Prolegom. §. 53. S. 151. f.

Deff. Grundleg. zur Metaph. der Sitt. Vorrede. S. 2. — III. Abschn. S. 97. ff.

Deff. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 4. — I. Th. I. B. I. Hauptst. §. 5 S. 51. f. — § 6. S. 51. f. — § 8. S. 58. f. — I. S. 77 — S. 84. — III. Hauptst. S. 167. ff.

— *.*. S. 188. — II. B. II. Hauptſt. S. 212. — VI. S. 238. ff. — VII. S. 243. — II. Th. S. 287.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 43. S. 174. — II. Th. § 76. S. 342.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre, Einleit I S. V. ff. — IV. S. XVIII. f. S. XXVII f. — II. Th. §. 46. S. 166. ff.

Deſſ. Religion. I. Stück. Allgem. Anmerk S 58. *)

Freiheitsbegriff,

Freiheitsidee, *conceptus libertatis*, *idea libertatis*, *idée de la liberté*. Man giebt dieſen Namen demjenigen Begriff, welcher die Möglichkeit von Gegenſtänden nach einer Cauſalität zuläſst, die von keiner andern Cauſalität abhängt. Er führt alſo eigentlich in Anſehung der Erkenntniſs nur ein negatives Princip (einer nicht abhängigen Cauſalität) bei ſich; aber in Anſehung der Willensbeſtimmung hat er ein poſitives Princip (eine durch bloſse Vernunftbegriffe den Willen beſtimmende Cauſalität). (U. XI). Der Freiheitsbegriff beruhet auf der Geſetzgebung der Vernunft (U. XXI), und iſt die Vorſtellung von einer aller Luſt am Gegenſtande vorhergehenden Beſtimmung des obern Begehrungsvermögens durch reine Vernunft (U. XLV). Man ſehe hievon den Artikel: Freiheit.

Freimüthigkeit.

Dieſes Wort bedeutet: das Zutrauen zu ſich ſelbſt, in Anſehung des Urtheils Anderer. Man kann aber dieſe Freimüthigkeit in zweierlei Rückſicht haben. Einmal kann man freimüthig ſeyn, weil man ſich bewuſst iſt, daſs man kein nachtheiliges Urtheil verdient. Dies iſt die beſcheidene Freimüthigkeit, ſich andern Menſchen zur Beurtheilung aufzuſtellen, und heiſst Dreiſtigkeit, ſ. Dreiſtigkeit.

2. Dann aber kann man auch freimüthig ſeyn, weil man Andrer Urtheil nicht für wichtig genug hält. Dies

ist die unbescheidene Freimüthigkeit, sich andern Menschen zum Beifall aufzudringen, und heifst auch Dummdreistigkeit. Diese ist eine beleidigende Dreistigkeit, von der und der Verschämtheit die Freimüthigkeit gleich weit entfernt ist. Die Dreistigkeit wird durch die Gewohnheit bewirkt, allmählich von der vermeinten Wichtigkeit des Urtheils Anderer über uns abzukommen, und sich hierin innerlich auf den Fufs der Gleichheit mit ihnen zu schätzen (A. 218).

Freude,

s. Vergnügen.

Freundschaft,

φιλια, *amicitia*, *familiaritas*, *amitié*. Diesen Namen führet die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. Dies ist die Freundschaft in ihrer Vollkommenheit betrachtet. Sie ist ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung zweier durch den moralisch guten Willen Vereinigten an dem Wohl eines jeden derselben. Dafs sie eine blosse (aber doch praktisch-nothwendige) Idee ist, folgt daraus, dafs man die Gleichheit der wechselseitigen Liebe und Achtung in zwei Menschen nicht ausmitteln kann, und eben so wenig, ob in beiden das Verhältnifs zwischen der Liebe und Achtung das nehmliche ist (T. 152. f.).

2. Die Freundschaft wird, nach der Quelle derselben, in die ästhetische und moralische eingetheilt. Die ästhetische Freundschaft, oder Freundschaft des Geschmacks, entspringt blofs aus den Gefühlen der Liebe und Achtung, und hat in der Erscheinung (*amicitia phaenomenon*) mehrere Grade, erreicht aber auch im höchsten Grade noch nicht das (in 1. angegebene) Ideal, die höchste Liebe und unbegränz-

te Achtung im vollkommenſten Verhältniſſe zu einander und in der vollkommenſten Gleichheit in beiden Perſonen.*) Dieſe Freundſchaft in ihrer Reinigkeit, oder Vollſtändigkeit (*amicitia noumenon*), als erreichbar (zwiſchen Oreſtes und Pylades,**) Theſeus und Pyrithous***)) gedacht, iſt das Steckenpferd (ſ. Steckenpferd) der Romanenſchreiber. Ariſtoteles ſagt hingegen: meine Freunde (in der Sinnenwelt), es giebt keinen Freund (nach jenem Ideal)! Die folgenden Anmerkungen können auf die Schwierigkeiten in der Freundſchaft aufmerkſam machen (T. 153).

3. Daſs ein Freund dem andern ſeine Fehler bemerklich mache, iſt freilich Pflicht. Man nennt die Pflicht, die Zwecke Anderer (ſo fern dieſe nur nicht unſittlich ſind) zu den ſeinen zu machen, Liebespflicht (T. 119). Dem Freunde ſeine Fehler bemerklich zu machen, iſt nun eine ſolche Liebespflicht. Denn es geſchieht zur Beförderung ſeiner Moralität, und dieſe ſoll ſein Zweck ſeyn. Der Freund aber ſiehet hierin einen Mangel der Achtung, ſ. Achtung. Die Bemerkung über ſeine Fehler wird ihn beleidigend zu ſeyn dünken (T. 154). Der Menſch kann nehmlich alles eher vertragen, als Mangel der Achtung; dieſer regt

---

*) *Sintque pares in amore, et aequales. Cic. Lael.* 9.

**) Als Oreſtes ſollte hingerichtet werden, gab ſich Pylades für den Oreſtes aus. *Cic. Lael.* 7.

Unus erat Pylades, unus qui mallet Oreſtes
Ipſe mori. Lis una fuit per ſaecula, mortis
Alter quod raperet fatum, non cederet alter
Manil. lib. 2.

***) Man kann noch hinzuſetzen: Damon und Pythias; von welchen der eine, vom Tyrannen Dionyſius zum Tode verurtheilt, die Erlaubniſs erhielt, vor ſeiner Hinrichtung noch eine Reiſe zu thun, weil der andere ſich für ſeine Zurückkunft mit ſeinem Leben verbürgte, und ſich auch in ſeinem Vertrauen auf die Redlichkeit ſeines Freundes nicht getäuſcht fand.

feindſelige Leidenſchaften auf, und verwandelt oft die beſten Freunde in die wüthendſten Feinde. *)

4. Ein Freund in der Noth, wie erwünſcht iſt er nicht? Aber es iſt doch auch eine groſse Laſt, ſich an Anderer Schickſale angekettet und mit fremdem Bedürfniſſe beladen zu fühlen. Die Freundſchaft kann alſo nicht eine auf wechſelſeitigen Vortheil abgezweckte, ſondern muſs eine rein moraliſche Verbindung ſeyn, und der Beiſtand muſs nicht als Zweck und Beſtimmungsgrund zu derſelben gemeint ſeyn, obwohl jeder der zwei Freunde im Fall der Noth auf den Beiſtand des Andern rechnen darf. Denn derjenige, der bloſs um dieſes Vortheils willen in eine ſolche Verbindung träte, würde von dem Andern unmöglich als Freund geachtet werden (gegen 1.). Der Beiſtand kann alſo nur als äuſſere Bezeichnung des innern herzlich gemeinten Wohlwollens angeſehen werden, ohne es doch auf die Probe ankommen zu laſſen, welche immer gefährlich iſt. Der Freund iſt vielmehr ſeine Laſt groſsmüthig für ſich allein zu tragen, ja ſie dem Freunde gänzlich zu verhehlen bedacht, ſchmeichelt ſich aber doch immer des Beiſtandes des Andern im Fall der Noth. Nimmt er aber von dem Freunde eine Wohlthat an, ſo fürchtet er, der Freund achte ihn nun wenig, und dieſes vermindert das Gefühl der Freundſchaft und erkaltet. Freundſchaft iſt daher etwas ſo zartes (*teneritas amicitiae*), daſs ſie keinen Augenblick vor Unterbrechungen ſicher iſt, ob dieſe zwar darum nicht immer Trennung bewirken. Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundſchaft nicht Affect ſeyn (T. 154 f.).

5. Von der äſthetiſchen Freundſchaft, die auf Gefühlen beruhet, iſt die moraliſche, oder Freund-

*) *Obſequium amicos, veritas odium parit. Terent. Andr. Ut igitur et monere, et moneri, proprium eſt verae amicitiae, et alterum libere facere, non aſpere, alterum patienter accipere. Cic. Lael.* 25.

ſchaft der Geſinnung unterſchieden, die ſich auf Grundſätzen ſtützt. Die moraliſche Freundſchaft hat folgende Merkmale:

a. ſie beſtehet, wie die äſthetiſche, aus zwei Perſonen;

b. dieſe eröffnen ſich einander mit völligem Vertrauen ihre geheimen Urtheile und Empfindungen;

c. dennoch aber hat dieſe Eröffnung eine Grenze, nehmlich diejenige, ohne welche alle Freundſchaft (nach 1) unmöglich iſt, daſs nehmlich dieſe Eröffnung nicht weiter gehe, als es mit beiderſeitiger Achtung gegen einander beſtehen kann.

Die beiden Merkmale b und c ſind nun zwei Grundſätze, und ſie machen die Freundſchaft moraliſch. (T. 156). Die Unbeſonnenheit in der Uebertretung des Grundſatzes c. zerreiſst die meiſten Freundſchaften. Man erklärt ſich ohne Rückhalt, was man denkt, und wie man geſinnt iſt; alle Einfälle, die man hat. Dadurch werden beide Freunde zu gemein mit einander, als daſs ſie ſich einander noch achten könnten. Dieſe Beobachtungen ſind ſchätzbar, und beſtätigen, das man ſich in der Freundſchaft vor unvorſichtiger Geſchwätzigkeit hüten müſſe. Oft ſetzt der Eine auch die Achtung aus den Augen, welche ein Menſch dem Andern ſchuldig iſt; er betrachtet ſeinen Freund als ſich ſelbſt, aber er täuſcht ſich ſehr, denn ehe er ſichs verſieht, hat er durch irgend etwas die Eigenliebe des Andern gekränkt und die Freundſchaft vernichtet. Freunde dürfen weder zu oft mit einander umgehen, noch ſich mit einander zu gemein machen, und etwa die Ehrerbietung vor einander hintanſetzen. Sonſt iſt es um die Freundſchaft geſchehen.

6. Der Menſch iſt ein für die Geſellſchaft beſtimmtes Weſen, und in der Cultur des geſellſchaftlichen Zuſtandes fühlt er mächtig das Bedürfniſs, ſich Andern zu eröffnen; andererſeits aber auch von dem Miſsbrauch

ſeines Zutrauens beengt und gewarnt, ſieht er ſich genöthigt, einen guten Theil ſeiner Urtheile in ſich ſelbſt zu verſchlieſsen. Er möchte ſich gern über ſich ſelbſt und Andere mit irgend Jemand unterhalten, aber er darf es nicht wagen, theils weil der Andere davon zu ſeinem Schaden Gebrauch machen könnte, theils weil er dadurch in der Achtung des Andern einbüſsen möchte (T. 156). Keinen Freund zu haben, dem man ſein Herz öffnen kann, iſt ein herzfreſſender Zuſtand, und Baco von Verulam ſagt daher auch, man könne ſolche Menſchen, die das Bedürfniſs fühlen, einen Freund zu haben, und keinen finden können, Menſchen nennen, die an ihrem eignen Herzen nagen (*cordium ſuorum anthropophagi*) (*ſerm. fidel. XXVII. de amicitia*).

8. Dieſe, bloſs moraliſche (auf Grundſätzen und nicht auf Gefühlen beruhende), Freundſchaft iſt kein Ideal, ſondern der ſchwarze Schwan (*rara avis in terris, et nigro ſimillima cygno*, d. i. ein ſeltener Vogel auf Erden, dem ſchwarzen Schwane am gleichſten) exiſtirt wirklich hin und wieder in ſeiner Vollkommenheit, (nehmlich in der continuirlichen Annäherung zu der Idee). Die äſthetiſche Freundſchaft hingegen, die ſich, obzwar aus Liebe, mit den Zwecken anderer Menſchen beläſtigt, exiſtirt nirgends. Man kann die letztere Freundſchaft auch die pragmatiſche nennen, weil ſie bloſs auf Wohlſeyn, durch das Gefühl der Liebe, gerichtet iſt; und ſie kann weder die Lauterkeit haben, die zu einer genau beſtimmenden Maxime erforderlich iſt, noch die Vollſtändigkeit, die eine ſolche Maxime vorausſetzt. Nicht die Lauterkeit, weil ſich der eigne Vortheil mit einmiſcht; nicht die Vollſtändigkeit, weil eine vollkommene Gleichheit der Liebe und Achtung nicht möglich iſt. Die äſthetiſche Freundſchaft iſt alſo ein Ideal des Wunſches, das im Vernunftbegriffe (in der Idee) keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer ſehr begrenzt werden muſs (T. 157).

9. Die moraliſche Freundſchaft unter Menſchen iſt eine Pflicht, denn ſie gründet ſich auf moraliſchen

Grundſätzen *), und macht diejenigen, die ſie in ihre Geſinnung aufnehmen, würdig, glücklich zu ſeyn, wenn ſie auch wenig zu ihrem Glücke beiträgt, wie es wohl zuweilen der Fall iſt. Sie iſt nehmlich die Idee von einem Maximum (dem höchſten Grade) der guten Geſinnung zweier Menſchen gegen einander, folglich iſt ſie eine Aufgabe der Vernunft, nach deren Erfüllung wir trachten ſollen. Sie iſt auch eine nicht gemeine, ſondern ehrenvolle Pflicht, weil ſie ſchon einen hohen Grad moraliſcher Cultur vorausſetzt. Wirkliche auf Gefühle ſich gründende Freundſchaft iſt keine moraliſche Pflicht, was unmöglich iſt, das iſt auch nicht moraliſch (Pörſchke Einleit. in die Moral. S. 345). Hingegen ſagt Baco von Verulam ſehr richtig: wem von Natur und ſeiner Neigung nach die Freundſchaft zuwider iſt, deſſen Hang iſt mehr thieriſch als menſchlich (*Serm. fidel. XXVII. de amicitia*). Dennoch hat es einen Philoſophen, Namens Theodor gegeben, der alle Freundſchaft verwarf, weil, wie er meinte, der Weiſe ſich ſelbſt genug ſei, und keines Freundes bedürfe (*Diog. Laert. lib. II. Ariſtipp.*).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Beſchl. der Elementarl. § 46. f. S. 152. ff.

Bergk Reflex. über I. Kants met. Anf. der Tug. LV. S. 231.

C. Chr. E. Schmid. Verſuch einer Moralphiloſophie. §. 605. Anm. 1. S. 761. f.

Friction,

ſ. Reibung.

---

*) *Sed hoc primum ſentio, niſi in bonis amicitiam eſſe non poſſe. Cic. Lael* 5. — *Virtus amicitiam et gignit, et continet; nec ſine virtute amicitia eſſe ullo pacto poteſt. Ibid.* 6.

Friede,

pax, *paix*. Das Ende aller Hoſtilitäten (I. 5). Hoſtilität aber iſt immerwährende wirkliche Befehdung (K. 216), folglich beſtehet der Friede darin, daſs zwei Völker, die ſich einander bisher immerfort angegriffen und wirklich bekämpft haben, dieſen Angriffen und Bekämpfungen ſo ein Ende machen, daſs ſie beide dieſelben von einander nicht mehr zu fürchten haben, ſondern vor einander in ſicherer Ruhe leben können. Das Recht des Friedens iſt das Recht

a. im Frieden zu ſeyn, wenn in der Nachbarſchaft Krieg iſt, oder das Recht der Neutralität;

b. ſich die Fortdauer des geſchloſſenen Friedens zuſichern zu laſſen, oder das Recht der Garantie;

c. zu wechſelſeitiger Verbindung mehrerer Staaten, ſich gegen alle äuſsere oder innere etwanige Angriffe gemeinſchaftlich zu vertheidigen (nicht ein Bund zum Angreifen und zu innerer Vergröſserung) oder das Recht der Bundsgenoſſenſchaft.

(K. 225).

2. So lange die Völker noch ihr Recht gegen einander durch den Krieg ausmachen, leben ſie in eben dem geſetzwidrigen Zuſtande, in welchem die einzelnen Menſchen ohne Obrigkeit leben würden; alles, was ſie als Staat beſitzen, iſt ſo lange proviſoriſches Eigenthum (d. h. ein ſolches, das nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zuſtandes der Staaten, d. i. in Hinſicht auf ihn und ſeine Bewirkung, beſeſſen wird), und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (in welchem die Staaten die einzelnen Mitglieder ſind, ſo wie die einzelnen Mitglieder den Staat ausmachen) peremtoriſch (d. h. in einem ſolchen wirklich vorhandenen Zuſtande der Staaten, der allein auf

einem Geſetze des gemeinſamen Willens der Staaten, als Perſonen, gegründet iſt) geltend, und erſt ſo der Zuſtand der Staaten ein wahrer Friedenszuſtand werden. Da nun ein ſolcher Völkerſtaat endlich zu groſs werden und daher wieder mehrere ſolche Völkerſtaaten, und ſo wiederum ein neuer Kriegeszuſtand entſtehen würden, ſo iſt der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politiſchen Grundſätze aber, die darauf abzwecken, nehmlich daſs es Pflicht der Staaten iſt, ſolche Verbindungen einzugehen, um ſich dem ewigen Frieden (als einer Idee continuirlich zu nähern, ſind nicht unausführbar, ſondern eine Aufgabe, die ſich auf dem Recht der Staaten und der Menſchen in denſelben gründet (K. 226. f.). Man kann einen ſolchen Verein einiger Staaten den permanenten Staatencongreſs nennen, zu welchem ſich zu geſellen jedem benachbarten Staat unbenommen bleibt. Ein ſolcher permanenter Staatencongreſs fand noch in der erſten Hälfte dieſes Jahrhunderts in der Verſammlung der Generalſtaaten im Haag ſtatt, der wenigſtens die Erhaltung des Friedens zur Abſicht hatte. Die Miniſter der meiſten Europäiſchen Staaten brachten hier die Beſchwerden derſelben über die ihnen von andern Staaten wiederfahrnen Befehdungen an (K. 227.). Unter einem Congreſſe wird hier aber nur eine willkührliche, zu aller Zeit auflösliche Zuſammentretung verſchiedener Staaten verſtanden. Man muſs ihn daher nicht mit einer unauflöslichen Verbindung (ſo wie die der americaniſchen Staaten iſt) verwechſeln. Durch jenen permanenten Staatencongreſs kann allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichſam durch einen Proceſs zu entſcheiden, realiſirt werden (K. 228). Der erſte, der es unternahm, die Idee von einem ewigen Frieden zur Sprache zu bringen, obwohl nicht wie Kant, als ein Ziel, dem wir uns nur immer nähern können, ſondern als einen wirklich gänzlich erreichbaren Zuſtand, war der Abbé von St. Pierre. Er ſchrieb: *Memoire pour rendre la paix perpetuelle en Europe*, d. i. Vorſchlag, den

Frieden in Europa zu verewigen. Dieſes Werk kam, weiter ausgeführt, wieder heraus zu Lyon, 1715. 12. in 3 Bänden. Ein Auszug daraus erſchien zu Paris 1728. unter dem Titel: *Abregé du projet de la paix perpetuelle.* Auch Rouſſeau hat aus den hinterlaſſenen Manuſcripten des St. Pierre einen Auszug gemacht: *Extrait du projet de paix perpetuelle par M. l'Abbé St. Pierre, par J. J. Rouſſeau.* Rouſſeau hat aber den Gegenſtand aus einem andern Geſichtspunct betrachtet, als St. Pierre, und zuweilen ganz andere Gründe gegeben. Man hat eine Schrift von Kant unter dem Titel: Zum ewigen Frieden, in welcher er dieſe Idee ausführlich entwickelt hat, ſo daſs er zeigt, was dieſe Rechtsidee fordert. Dieſer ewige Friede iſt die Idee von einem ſolchen Zuſtande der Völker unter einander, in welchem zwiſchen ihnen das Recht eben ſo herrſchend wäre, wie zwiſchen den einzelnen Menſchen in einem Staate. Ich will hier die Hauptbegriffe aus dieſer Schrift aufſtellen.

3. I. Präliminarartikel zum ewigen Frieden:

a. Es ſoll kein Friedensſchluſs für einen ſolchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden (Z. 5.);

b. Es ſoll kein für ſich beſtehender Staat von einem andern Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf oder Schenkung erworben werden können (Z. 6.);

c. Es ſollen die ſtehenden Heere mit der Zeit ganz aufhören (Z. 8.);

Denn durch die darauf verwandten Koſten wird der Friede endlich noch drückender, als ein kurzer Krieg; auch bedrohen ſie andere Staaten unaufhörlich mit Krieg u. ſ. w. (Z. 8).

d. Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung auf äuſsere Staatshändel gemacht werden (Z. 9);

Denn ſie ſind ein groſses Hinderniſs des ewigen Friedens, und müſſen auch, wenn ſie immer

vergröſsert werden, einen Staatsbankerott nach ſich ziehen, der andere Staaten mit lädirt (Z. 9);

e. Es ſoll ſich kein Staat in die Verfaſſung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmiſchen (Z. 11);

f. Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem andern ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müſſen, als da ſind, Anſtellung der Meuchelmörder u. dergl. (Z. 12).

4. II. Definitivartikel zum ewigen Frieden. Poſtulat: Alle Menſchen (und ſo auch alle Staaten, als Perſonen im Einfluſſe auf einander) müſſen zu irgend einer bürgerlichen Verfaſſung gehören, wenn ſie auf einander wechſelſeitig einflieſsen können (Z. 18 ff.).

5. a. Die bürgerliche Verfaſſung in jedem Staate ſoll republikaniſch ſeyn:

Unter einer republikaniſchen Verfaſſung wird aber weder eine Nichtmonarchiſche, noch eine demokratiſche verſtanden, ſondern bloſs eine ſolche, in der der Unterthan wirklicher Staatsbürger iſt, und folglich ſeine Stimme zum Kriege geben muſs, und in der das Oberhaupt Staatsgenoſſe und nicht Staatseigenthümer iſt.

(Z. 20. ff.)

6. b. Das Völkerrecht ſoll auf einem Föderalismus freier Staaten gegründet ſeyn.

Dieſer Föderalismus wäre eben ein Völkerbund (Staatenverein, permanenter Staatencongreſs), der aber kein Völkerſtaat ſeyn müſste, weil ein jeder Staat das Verhältniſs eines Obern (Geſetzgebenden) zu einem Untern (Gehorchenden, nehmlich dem Volk)

enthält, folglich alle dieſe Völker ſonſt nur Ein Volk ausmachen würden. Statt dieſes Völkerbundes ſetzt jeder Staat jetzt ſeine Majeſtät gerade darin, als Staat in einer geſetzloſen Freiheit zu leben. Demungeachtet zeigt das Wort Recht, das die Staaten noch immer zur Rechtfertigung ihrer Kriege gegen einander gebrauchen, daſs ſie es fühlen, wie nicht Gewalt, ſondern ein Rechtsausſpruch den Streit entſcheiden ſollte. Denn der Sieg kann das Recht nicht entſcheiden, und durch einen Friedensvertrag wird dem Kriege nicht auf immer ein Ende gemacht. Folglich kann nur die Idee einer Föderalität zum ewigen Frieden hinführen, und ein mächtiges und aufgeklärtes Volk, das zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt ſeyn muſs) vereinigt iſt, kann ſehr gut der Mittelpunct einer ſolchen föderativen Vereinigung für andere Staaten ſeyn. Soll es ein Völkerrecht geben und keinen Krieg, ſo kann dieſes allein durch den freien Föderalismus möglich ſeyn. Eigentlich ſollten die Staaten einen (freilich immer wachſenden) Völkerſtaat bilden, da ſie das aber nicht wollen, ſo kann an die Stelle der poſitiven Idee einer Weltrepublik nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, obwohl nicht ganz unmöglich machenden Völkerbundes kommen.

(Z. 30 ff.).

7. c. Das Weltbürgerrecht ſoll auf Bedingungen der allgemeinen Hoſpitalität eingeſchränkt ſeyn.

Hoſpitalität (Wirthbarkeit) bedeutet das Recht eines Fremdlings, ſeiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen, von dieſem nicht feindſelig behandelt zu werden. Das inhoſpitale Betragen der geſitteten Staaten unſers Welttheils, das ſie in dem Beſuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derſelben für einerlei gilt) beweiſen, geht bis zum Erſchrecken

weit. China und Japan haben daher weislich den Europäern den Zugang verſagt, oder ſie doch wenigſtens von der Gemeinſchaft mit den Eingebohrnen ausgeſchloſſen. Das Aergſte hierbei iſt, daſs die Europäiſchen Mächte ihrer Gewaltthätigkeiten nicht einmal recht froh werden. Da nun aber jetzt die Rechtsverletzung an einem Platze der Erde an allen gefühlt wird; ſo iſt die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantaſtiſche und überſpannte Vorſtellungsart des Rechts, ſondern zum Frieden unentbehrlich.

(Z. 40 ff.).

8. Erſter Zuſatz. Von der Garantie des ewigen Friedens (I, b).

Die Natur iſt es, die hier die Garantie (Gewähr) leiſtet.

a. Proviſoriſche Veranſtaltungen derſelben zur Friedensſicherung.

α. Sie hat dafür geſorgt, daſs die Menſchen in allen Erdgegenden leben können;

β. Sie hat die Menſchen durch den Krieg allerwärtshin, ſelbſt in die unwirthbarſten Gegenden, getrieben, um ſie zu bevölkern;

γ. Sie hat die Menſchen durch den Krieg genöthigt, in mehr oder weniger geſetzliche Verhältniſſe zu treten.

b. Gewährleiſtung des Friedens ſelbſt.

α. Die Natur will unwiderſtehlich, daſs das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte; indem ſie es ſo eingerichtet hat, daſs jedes Volk ein anderes jenes drängende Volk zum Nachbar vorfindet, gegen das es ſich innerlich zu einem Staate bilden muſs, um als Macht gegen daſſelbe gerüſtet zu ſeyn;

β. Die Natur will unwiderſtehlich, daſs ſich die Völker nicht mit einander vermiſchen ſollen, weil ſonſt die Geſetze ihren Nachdruck einbüſsen würden, und durch eine daraus hervorgehende Univerſalmonarchie ein ſeelenloſer Deſpotismus entſtehen müſste. Die Natur hindert aber die Miſchung der Völker durch die Verſchiedenheit der Sprachen und der Religionen.

γ. Die Natur vereinigt aber auch andererſeits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde geſichert haben, durch den Handelsgeiſt.

(Z. 47 ff.).

9. Zweiter Zuſatz. *) Geheimer Artikel zum ewigen Frieden. Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts iſt objectiv (d. i. ſeinem Inhalt nach betrachtet) ein Widerſpruch; ſubjectiv (d. i. nach der Qualität der Perſon beurtheilt, die ihn dictirt) aber kann gar wohl darin ein Geheimniſs ſtatt haben, daſs die Perſon, die den Frieden dictirt, es für ihre Würde bedenklich findet, ſich öffentlich als Urheberin deſſelben anzukündigen.

Der einzige Artikel dieſer Art iſt in dem Satze enthalten: Die Maximen der Philoſophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens ſollen von den zum Kriege gerüſteten Staaten zu Rathe gezogen werden.

Es ſcheint aber der Würde des Staats entgegen zu ſeyn, über die Grundſätze ſeines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philoſophen) Belehrung zu ſuchen. Alſo wird der Staat die letztern ſtillſchwei-

*) Dieſer Zuſatz iſt in der zweiten Auflage hinzugekommen.

gend (alſo, indem er ein Geheimniſs daraus macht) dazu auffordern, d. i. er wird ſie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensſtiftung reden laſſen (denn das werden ſie ſchon von ſelbſt thun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet) und die Uebereinkunft der Staaten unter einander über dieſen Punct bedarf auch keiner beſondern Verabredung der Staaten unter ſich in dieſer Abſicht. Es iſt aber hiermit nur gemeint, der Staat ſolle den Philoſophen hören. Daſs Könige oder königliche (ſich ſelbſt nach Gleichheitsgeſetzen beherrſchende) Völker die Claſſe der Philoſophen nicht ſchwinden oder verſtummen laſſen, iſt beiden zur Beleuchtung ihres Geſchäfts unentbehrlich, und, weil dieſe Claſſe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig iſt, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos.

10. Anhang. Ueber die Mishelligkeit zwiſchen der Moral und der Politik, in Abſicht auf den ewigen Frieden. Die Politik ſagt: ſeid klug wie die Schlangen; die Moral ſetzt (als einſchränkende Bedingung) hinzu: und ohne Falſch wie die Tauben. *) Der Praktiker, (dem die Moral bloſs Theorie iſt), giebt aber vor, er ſehe aus der Natur des Menſchen vorher, dieſer werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen; und es iſt auch in der That in der Ausführung jener Idee in der Praxis auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zuſtandes der Staaten unter einander zu rechnen, als auf den durch Gewalt. Der ewige Friede muſs aber nicht als das Problem des politiſchen Moraliſten betrachtet werden, ſonſt wäre er eine bloſse Kunſtaufgabe, ſondern als das Problem des moraliſchen Politikers, welchem er eine ſittliche Aufgabe iſt; d. h. wir müſſen ihn nicht bloſs als ein phyſiſches Gut wünſchen,

*) Matth. 10, 16.

ſondern ihn als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zuſtand herbeizuführen ſuchen. Aus dem erſten Geſichtspunct (als Staatsklugheitsproblem) betrachtet, iſt es ungewiſs, ob das, was wir thun, je dazu hinwirken wird; aus dem zweiten Geſichtspunct (als Staatsweisheitsproblem) betrachtet, dringt ſich die Auflöſung ſelbſt auf, und führt gerade zum Zweck. Da heifst es: trachtet am erſten (vor allen Dingen) nach dem Reiche Gottes (der praktiſchen Vernunft) und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von ſelbſt zufallen *) (Z. 71.).

11. Die moraliſch-praktiſche Vernunft ſagt:

es ſoll kein Krieg ſeyn;

alſo iſt nicht mehr die Frage, ob der ewige Friede ein Ding oder ein Unding ſei, und ob wir uns nicht in unſerm theoretiſchen Urtheile betrügen, wenn wir das erſtere annehmen; ſondern wir müſſen ſo handeln, als ob das Ding ſei, was vielleicht nicht iſt, auf Begründung deſſelben und diejenige Conſtitution, die uns dazu die tauglichſte ſcheint (vielleicht den Republikanismus aller Staaten ſamt und ſonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen, und dem heilloſen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten, ohne Ausnahme, ihre innern Anſtalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieſer Abſicht betrifft, auch immer ein frommer Wunſch bliebe, ſo betrügen wir uns doch gewiſs nicht mit der Annahme der Maxime, unabläſſig dahin zu wirken; denn dieſe iſt Pflicht. Das moraliſche Geſetz aber in uns ſelbſt für betrüglich anzunehmen, würde den Abſcheu erregenden Wunſch hervorbringen, lieber alle Vernunft zu entbehren, und ſich, ſeinen Grundſätzen nach, mit den übrigen Thierclaſſen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzuſehen (K. 233. f.)

*) Matth. 6, 33.

12. Man kann ſagen, daſs dieſe allgemeine und fortdauernde Friedensſtiftung nicht bloſs einen Theil, ſondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft ausmache. Denn der Friedenszuſtand iſt allein der unter Geſetzen geſicherte Zuſtand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menſchen, mithin die in einer Verfaſſung zuſammen ſind, deren Regel durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menſchen unter öffentlichen Geſetzen überhaupt hergenommen werden muſs. Es iſt alſo falſch, wenn man die Regel für eine Staatsverfaſſung von der Erfahrung derer hernehmen will, die ſich bei derſelben bisher am beſten befunden haben, und daher dieſe ihre Wohlfahrtsmaxime auch als eine Norm für Andere betrachten will. Denn alle Beiſpiele (als die nur erläutern, aber nichts beweiſen können) ſind trüglich, und bedürfen ſo allerdings einer Metaphyſik, deren Nothwendigkeit diejenigen doch unvorſichtiger Weiſe ſelbſt zugeſtehen, die derſelben ſpotten. Sie ſagen z. B.: die beſte Verfaſſung iſt die, wo nicht die Menſchen, ſondern die Geſetze machthabend ſind. Was kann aber mehr metaphyſiſch ſublimirt ſeyn, als eben dieſe Idee, welche gleichwohl die bewährteſte objective Realität hat, nach jener ihrer eigenen Behauptung. Dieſe objective Realität läſst ſich auch in vorkommenden Fällen leicht darſtellen; auch kann jene Idee allein in continuirlicher Annäherung zum höchſten politiſchen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten. Nur muſs dieſe Idee nicht revolutionsmäſsig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltſame Umſtürzung einer bisher beſtandenen fehlerhaften Verfaſſung (denn da würde ſich zwiſchenine ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zuſtandes ereignen) ſondern durch allmähliche Reform nach feſten Grundſätzen verſucht und durchgeführt werden (K. 234. f.).

13. Wenn es alſo Pflicht iſt, wenn zugleich gegründete Hoffnung da iſt, den Zuſtand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortſchrei-

tenden Annäherung wirklich zu machen, ſo iſt der ewige Friede, der auf die bisher fälſchlich ſo genannten Friedensſchlüſſe (eigentlich Waffenſtillſtände) folgt, keine leere Idee, ſondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöſt, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortſchritte geſchehen, hoffentlich immer kürzer werden) beſtändig näher kommt (Z. 111. f.).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. 2. Abſchn. §. 54. S 216 — §. 59. S. 225. — §. 60. S. 225. f. — §. 61. S. 226. ff. — 3 Abſchn. Beſchl. S. 233. ff.

Deſſ. Zum ewigen Frieden (unter den Völkern). Ein philoſophiſcher Entwurf, Königsberg. 1795. 8. — Neue verm Aufl., Königsberg. 1796. 8 Die letztere iſt 8 Seiten ſtärker und iſt mit dem geheimen Artikel (10) vermehrt. Im 5ten Stück des *Journal d'economie publique* von *Röderer* ſteht Nr. 3. ein Aufſatz von dem bekannten, witzigen, jungen Politiker *Adrien Lezay* über Kants Entwurf zum ewigen Frieden. *Röderer* ſelbſt empfiehlt dieſen Aufſatz mit folgenden Worten: *le jeune ecrivain a ſu netoyer les idées du philoſophe de toute la ſcholaſtique, qui les defigure!!* Eine gut gerathene Engliſche Ueberſetzung von Kants Entwurf iſt: *Projet for a perpetual peace. A philoſophical Eſſay by Emanuel Kant, translated from the German.* 1796. 8.

Frivolität,

ſ. Laune, franzöſiſche.

Frömmigkeit,

pietas, pieté. Eine paſſive Verehrung des göttlichen Geſetzes. Die Verehrung des göttlichen Geſetzes iſt aber paſſiv, wenn das Moralgeſetz für den Willen Gottes erkannt, und als ſolcher geachtet wird; die Verehrung des göttlichen Geſetzes iſt dagegen activ, wenn ſie durch Geſinnungen und Handlungen wirkſam iſt, und heiſst die Gottſeligkeit. Die Gottſeligkeit beſtehet alſo aus zwei Stücken, aus der Tugend oder der Anwendung eigner Kräfte zur Erfüllung der von uns verehrten Pflicht, und aus der Frömmigkeit oder der paſſiven Verehrung dieſer Pflicht als des Willens

Gottes; die letztere ohne die erſtere iſt ohne Werth (R. 313.).

Frohn- und Lohnglaube

fides mercenaria, ſervilis, foi mercenaire, ſerville. Der Glaube einer gottesdienſtlichen Religion. Unter dem Glauben iſt hier der Religionsglaube (*fides ſacra*) zu verſtehen, d. i. die Annehmung der Grundſätze einer Religion. Eine Religion iſt aber gottesdienſtlich, eine Religion der Gunſtbewerbung, wenn ſie ein bloſser Cultus iſt. Und ſo iſt nun der Frohn- und Lohnglaube die Annehmung der Grundſätze einer Religion, die in einem bloſsen Cultus beſtehet. Der Cultus iſt aber die Verehrung der Gottheit durch gewiſſe Förmlichkeiten, in der Abſicht, dadurch die Gunſt der Gottheit zu erhalten. Der Frohn- und Lohnglaube kann uns aber die Gunſt der Gottheit nicht erwerben, und noch weniger uns ſelig machen; das kann nur ein moraliſcher Glaube. Wir müſſen daher den Frohn- und Lohnglauben wohl unterſcheiden von dem ſeligmachenden Glauben; der letztre iſt die Annehmung der Grundſätze einer moraliſchen Religion, verbunden mit der Erfüllung unſrer Pflichten als des Willens Gottes, d. i. mit der Empfänglichkeit (Würdigkeit), ewig glückſelig zu ſeyn Dieſer ſeligmachende Glaube muſs ein freier, auf lauter Herzensgeſinnungen gegründeter Glaube (*fides ingenua*) ſeyn. Er iſt ein freier Glaube, weil er ſich weder auf Furcht noch auf Hoffnung gründet, als ſinnlichen Triebfedern, ſondern auf den moraliſch guten, d. i. freien Willen (R. 168.).

2. Der Frohn- und Lohnglaube wähnt, durch Handlungen des Cultus Gott wohlgefällig zu werden; die Geſinnung, mit der er alſo verknüpft iſt, iſt Gottſeligkeit ohne Tugend, d. i. bloſse Frömmigkeit. Die Handlungen einer ſolchen Frömmigkeit ſind ein bloſser Cultus, der zwar mühſam ſeyn kann, aber doch an und für ſich keinen moraliſchen Werth hat, ſondern aus Handlungen beſteht, die auch ein böſer Menſch thun kann; dahingegen der ſeligmachende Glaube zur Erlangung des göttlichen

Wohlgefallens nothwendig vorausſetzt, daſs man moraliſch gute Geſinnungen habe. Der Frohn- und Lohnglaube wähnt, durch Annehmung einer Bezahlung für ſeine Schuld, einer Verſöhnung mit Gott, Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Annehmung iſt nicht verwerflich, aber ſie allein kann uns das Wohlgefallen Gottes nicht verſchaffen, wie ſie denn auch kein Gebot iſt, ſo wie die Pflicht; aber es gehört zum ſeligmachenden Glauben noch nothwendig der Glaube, daſs wir in einem künftig zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden können und ſollen (R. 168. f.).

Frohſeyn,

hilaritas, hilarité. Wenn eine Beſchwerde aufhört, ſo empfindet man eine Annehmlichkeit, welche das Frohſeyn heiſst. War die Beſchwerde eine Gefahr, von der man befreit worden iſt, ſo iſt das Frohſeyn gemeiniglich mit dem Vorſatze verbunden, ſich derſelben nie mehr auszuſetzen (U. 103.).

Fügung,

göttliche, *directio extraordinaria, direction extraordinaire.* Die Vorherbeſtimmung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, durch den Welturheber. Es wäre aber thörichte Vermeſſenheit des Menſchen, dieſe göttliche Fügung als ſolche erkennen zu wollen, da ſie in der That auf Wunder hinweiſet, ſ. Vorſehung. Denn es wäre ungereimt und wahrer Eigendünkel, ſo fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag, wenn man aus einer einzelnen Begebenheit auf ein beſondres Princip der wirkenden Urſache ſchlieſsen wollte; daſs nehmlich dieſe Begebenheit Zweck, und nicht bloſs naturmechaniſche Nebenfolge aus einem andern ganz unbekannten Zwecke ſei (Z. 48.*).

Fürwahrhalten.

Die ſubjective Gültigkeit des Urtheils,

in Beziehung auf die Ueberzeugung, welche zugleich objectiv gilt. Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserm Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert. Es hat drei Stufen:

a. das Meinen; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewusst bin, dass es sowohl subjectiv als objectiv unzureichend ist;

b. das Glauben; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewusst bin, dass es subjectiv zureichend, aber für objectiv unzureichend gehalten wird;

c. das Wissen; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewusst bin, dass es sowohl subjectiv als objectiv zureichend ist.

Ist die Zulänglichkeit subjectiv, aber doch auf einem Grunde beruhend, der für Jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund auch objectiv zureichend, und das Fürwahrhalten heisst dann Ueberzeugung, und gilt für mich selbst, kann aber auch für Jedermann gelten, sobald der Grund eingesehen werden sollte. Hat aber das Fürwahrhalten in der besondern Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt. Eine objective Zulänglichkeit heisst Gewissheit und gilt für Jedermann. Wer eine Meinung für ein Wissen oder eine Ueberredung für Gewissheit hält, hat ein Vorurtheil (E. 848. 850. M. I., 981. 986.).

2. Ueberredung ist ein blosser Schein, weil der Grund des Urtheils für objectiv (in dem Gegenstande liegend) gehalten wird, und doch lediglich im Subjecte liegt. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, das Fürwahrhalten in der Ueberredung lässt sich nicht mittheilen. Wahrheit aber besteht aus der Uebereinstimmung unseres Urtheils mit dem dadurch beurtheilten Object, folglich müssen die (wahren) Urtheile eines jeden Verstandes mit einander übereinstimmen (*con-*

ſentientia uni tertio, conſentiunt inter ſe, wenn zwei Dinge mit einem dritten übereinſtimmen, ſo ſtimmen ſie mit einander überein). Der Probirſtein des Fürwahrhaltens alſo, ob es nehmlich Ueberzeugung oder Ueberredung ſei, iſt äuſserlich (*criterium veritatis externum*), die Möglichkeit daſſelbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menſchen Vernunft gültig zu finden; denn alsdann iſt wenigſtens eine Vermuthung da, dieſe Einſtimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verſchiedenheit der urtheilenden Subjecte, werde auf dem gemeinſchaftlichen Grunde eines jeden einzelnen Urtheils, dem Objecte, beruhen (M. l., 982. C. 848.).

3. Der logiſche Egoiſt hält es für unnöthig, ſein Urtheil auch am Verſtande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieſes Probirſteins gar nicht bedürfe. Es iſt aber ſo gewiſs, daſs wir deſſelben zu unſrer eigenen Verſicherung der Wahrheit unſeres Urtheils nicht entbehren können, daſs dies vielleicht der wichtigſte Grund iſt, warum das gelehrte Volk ſo dringend nach der Freiheit der Feder ſchreiet; weil wir mit dem Verluſt derſelben ein wirkſames Mittel verlieren würden, die Richtigkeit unſrer eignen Urtheile zu prüfen. Die Mathematik ſelbſt kann nicht aus eigener Machtvollkommenheit abſprechen. Denn wäre nicht die wahrgenommene durchgängige Uebereinſtimmung der Urtheile des Meſskünſtlers mit dem Urtheile aller Andern, die ſich dieſem Fache mit Talent und Fleiſs widmeten, vorhergegangen, ſo würde ſelbſt die Mathematik der Beſorgniſs, irgendwo in Irrthum zu fallen, nicht entnommen ſeyn. Auch giebt es manche Fälle, wo wir Andere fragen müſſen, ob es ſie nicht auch ſo dünkt wie uns, und findet die öffentlich erklärte Meinung eines Schriftſtellers keinen Anhang, ſo kommt er in Verdacht des Irrthums (A. 6. f.).

4. Darum iſt es ein Wageſtück, eine der allgemeinen Meinung widerſtreitende Behauptung ins Publicum zu ſpielen. Dieſer Anſchein des logiſchen Egoismus hat einen eigenen Namen, er heiſst die Paradoxie, mit wel-

chem Wort die Griechen eigentlich das Wunderbare und Ungewöhnliche bezeichnen, das aber nach seiner Zusammensetzung sehr wohl die Neigung, in seinen Behauptungen von der allgemeinen Meinung abzuweichen, bezeichnen kann. Es ist eine Kühnheit, ein Urtheil auf die Gefahr zu wagen, dass es bey wenigen Eingang finden möchte (A. 7.).

5. Ist die Paradoxie nur nicht auf die Eitelkeit gegründet, sich blos unterscheiden zu wollen, so führt das Wort keine schlimme Bedeutung mit sich. Denn ein jeder Mensch muss doch auch seinen eigenen Sinn haben und behaupten, nicht blos andern nachdenken, nach jener Maxime des Abälard: ich bin dieser Meinung nicht, wenn auch alle Kirchenväter sie hätten (*si omnes patres sic, at ego non sic*). Dem Paradoxen ist das Alltägliche entgegengesetzt. Das Alltägliche ist diejenige Behauptung, die die gemeine Meinung auf ihrer Seite hat, und also in dem Munde aller ist. Aber bei diesem ist eben so wenig und vielleicht noch weniger Sicherheit, weil es einschlummert, statt dessen das Paradoxe das Gemüth zur Aufmerksamkeit und Nachforschung und dadurch oft zu Entdeckungen führt (A. 7.).

6. Ueberredung kann nun von der Ueberzeugung subjectiv nicht unterschieden werden, wenn das Subject das Fürwahrhalten in derselben blos als Erscheinung seines eigenen Gemüths vor Augen hat. Folglich giebt es kein anderes Mittel, zu entdecken, was in unserm Urtheil Ueberredung sei, als den Versuch, durch unsere Gründe auch Andere zu überzeugen. Hierdurch entdeckt sich, ob unser Urtheil blos Privatgültigkeit oder auch Allgemeingültigkeit hat (M. L., 983. C. 849.).

7. Zuweilen ist es möglich, die Subjectivität der Ursachen unseres Urtheils, welche wir für objective Gründe desselben nehmen, zu entwickeln, d. i. zu finden, dass sie blos in etwas liegen, was unserm Individuum oder unserer Gattung allein eigen ist. Dann ist

die Urſache unſeres trüglichen Fürwahrhaltens entdeckt, und wir können es erklären, wie wir etwas von einem Gegenſtande behaupten können, das doch nicht vom Gegenſtande gilt, oder in der Beſchaffenheit deſſelben liegt, ſondern bloſs in uns ſeinen Grund hat. Dann entblöſsen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewiſſem Grade zu demſelben Urtheile verſucht, wenn die ſubjective Urſache des Scheins unſerer Natur anhängt, ſ. Schein, transſcendentaler (M. I, 984. E. 849).

a.

Vom Meinen.

8. Im Transſcendentalen, d. i. dem Gebrauch der Vernunft von überſinnlichen Gegenſtänden (ſolchen, die nicht in die Sinne fallen) iſt das Meinen (1, a) zu wenig. Da aber auch das Wiſſen (1, c) zu viel iſt (weil dazu jederzeit eine Anſchauung gehört, die den Gegenſtand giebt, worauf das Wiſſen bezogen wird, als auf das, wovon ich etwas weiſs, oder das ich erkenne), ſo können wir in bloſs ſpeculativer Abſicht über jene Gegenſtände gar nicht urtheilen; weil ſubjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die in 1, b., bei ſpeculativen Fragen keinen Beifall verdienen, da ſie ſich ohne allen Beiſtand der Erfahrung nicht halten, und auch in gleichem Maaſse Andern nicht mittheilen laſſen (M. I, 988. C. 851). Vom Meinen über Erfahrungsgegenſtände und aus reiner Vernunft über Gegenſtände, aus denen die Sicherheit der Erfahrung ſelbſt oder die Gültigkeit der Handlungen entſpringt, ſ. Meinen.

b.

Vom Glauben.

9. Weil ſubjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, ſo das Glauben bewirken können, bei ſpeculativen Fragen keinen Beifall verdienen; ſo kann überall bloſs in praktiſcher Beziehung das theoretiſch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Wer z. B. ei-

nen Weg verſucht, einen noch unbewieſenen Satz der reinen Mathematik zu beweiſen, der hat nicht etwa ſubjectiv hinreichende Gründe für dieſen Satz. Sondern er ſetzt ihn nur einen Augenblick als wahr voraus, weil er ſonſt nicht den Beweis dafür ſuchen könnte, der ihn erſt überzeugen ſoll. Die praktiſche Abſicht bei einem theoretiſch unzureichenden Fürwahrhalten, oder der einſtweiligen Vorausſetzung, daſs ein Satz wahr ſei, iſt nun entweder die der Geſchicklichkeit (z. B. die Aufſuchung des Beweiſes dafür), oder die der Sittlichkeit. Die erſtere Abſicht geht auf beliebigen oder zufälligen Zweck (denn es iſt nicht nothwendiger Zweck des Menſchen, den Satz zu beweiſen), die zweite aber auf einen nothwendigen Zweck (denn jeder ſoll bei ſeinen Handlungen die Abſicht haben, ſittlich gut zu handeln) (M. I. 989. C. 851).

10. Die Bedingungen zur Erreichung eines beliebigen Zwecks haben eine hypothetiſche ſubjective Nothwendigkeit (wer den Zweck will, der muſs auch die Mittel wollen, und es muſs ihm möglich ſeyn, das zum Zweck Nothwendige z. B. eine Wahrheit vorauszuſetzen), und dieſe Bedingungen ſind entweder comparativ (weil ich keine Andere kenne) oder ſchlechthin zureichend (weil Niemand Andere wiſſen kann). Im erſtern Falle iſt meine Vorausſetzung und das Fürwahrhalten gewiſſer Bedingungen ein bloſs zufälliger, im zweiten Falle ein nothwendiger Glaube. Der Arzt hat jederzeit einen bloſs zufälligen Glauben an die Geneſung ſeines Kranken. Kant nennt einen ſolchen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewiſſen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatiſchen Glauben. Dieſen pragmatiſchen Glauben hat der juridiſche Sachführer, wenn er ſich bemühet, dem Richter die Ungerechtigkeit der Forderungen ſeines Gegners, und die Gerechtigkeit der Sache ſeines Clienten aufzudecken. Dieſen pragmatiſchen Glauben hat der Geiſtliche, wenn er an der Belehrung, Beſſerung und Tröſtung ſeiner Zuhörer zu arbeiten bemühet iſt. Auch ich kann nicht an dieſem Wörterbuche arbeiten, ohne den pragmatiſchen Glauben daran, daſs es mir glücken wer-

de, die einzelnen Lehren der kritiſchen Philoſophie verſtändlich und überzeugend vorzutragen (M. 1 990. C. 851. f.) ſ. Glaube, pragmatiſcher.

11. Der pragmatiſche Glaube hat aber noch ein Analogon. Es giebt nehmlich einen zufälligen Glauben, in welchem das Fürwahrhalten bloſs theoretiſch iſt, weil wir in Beziehung auf das Object deſſelben gar nichts unternehmen können. Dennoch können wir dabei eine Unternehmung in Gedanken faſſen und uns einbilden, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn nur die Gewiſsheit der Sache ausgemacht werden könnte. Es iſt nicht möglich, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, daſs es (wenigſtens in irgend einem Planeten auſser der Erde) Einwohner gebe; aber ich würde alles das Meinige darauf verwetten, wenn es nur durch eine Erfahrung entſchieden werden könnte (und ein ſolches Wetten iſt der Probirſtein des Glaubens). Daher iſt es bei mir nicht bloſs Meinung, ſondern Glaube, daſs es Bewohner anderer Welten gebe, und einen ſolchen Glauben können wir den doctrinalen nennen (M. 1, 992. C. 853).

12. Beiſpiele des doctrinalen Glaubens. Die Lehre vom Daſeyn Gottes gehört zum doctrinalen Glauben. Denn ob ich gleich verbunden bin, mich zur Erklärung der Erſcheinungen in der Welt meiner Vernunft ſo zu bedienen, als ob alles bloſs Natur ſei; ſo iſt doch die zweckmäſsige Einheit eine ſo unumgängliche Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daſs ich ſie gar nicht vorbei gehen kann, zumal da mir die Erfahrung reichlich Beiſpiele davon darbietet. Ich kenne aber keine andere Bedingung zu dieſer Einheit, als eine höchſte Intelligenz (vernünftiges Weſen), die alles nach weiſen Zwecken geordnet hat. Folglich muſs ich zu meiner Leitung in der Nachforſchung der Natur (einer zufälligen Abſicht) einen weiſen Welturheber vorausſetzen. Der Ausgang meiner Verſuche beſtätigt auch ſo oft die Brauchbarkeit dieſer Vorausſetzung, und nichts kann auf entſcheidende Art dawider angeführt werden, daſs mein Fürwahrhalten nicht ein

bloſses Meinen heiſsen kann, ſondern ein doctrinaler Glaube an Gott. Die Weisheit in der vortrefflichen Ausſtattung der menſchlichen Natur und die derſelben ſo ſchlecht angemeſſene Kürze des Lebens giebt uns ebenfalls genugſamen Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menſchlichen Seele (M. I, 993. C. 854. f.)

13. Man ſieht leicht, daſs der Ausdruck des Glaubens in ſolchen Fällen in objectiver Abſicht ein Ausdruck der Beſcheidenheit, in ſubjectiver Abſicht aber zugleich ein Ausdruck der Feſtigkeit des Zutrauens iſt. Wenn wir das bloſs theoretiſche Fürwahrhalten hier auch nur Hypotheſe nennen wollten, ſo würden wir uns dadurch ſchon anheiſchig machen, mehr Begriffe von Gott und einer andern Welt zu haben, als wir wirklich aufzeigen können; denn was ich auch nur als Hypotheſe annehme, davon darf ich nicht den Begriff, ſondern nur ſein Daſeyn erdichten. Glaube hingegen iſt nur die Leitung durch eine Idee und der ſubjective Einfluſs derſelben auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, von der ich aber in ſpeculativer Abſicht (zum Wiſſen) nicht Rechenſchaft geben kann (M. I, 994. C. 855), ſ. Glaube, doctrinaler.

14. Wenn die reine ſpeculative Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche das Bedürfniſs einer Vorausſetzung hat, ſo nennt man dieſe Vorausſetzung gemeiniglich eine Hypotheſe, obwohl man hierſelbſt den Begriff von dem vorausgeſetzten Gegenſtande erdichtet. Eine der reinen praktiſchen Vernunft unentbehrliche Vorausſetzung hingegen heiſst ein Poſtulat. Dieſe Poſtulate ſind ſchlechthin zureichende Bedingungen der Handlungen aus Pflicht; denn die dem Geſetze angemeſſene und durch daſſelbe ſchlechthin nothwendige Geſinnung ſetzt voraus, daſs das höchſte Gut (Sittlichkeit und Glückſeligkeit), und folglich auch die Bedingung deſſelben (Freiheit, eine künftige Welt und das Daſeyn Gottes), möglich ſei. Alſo iſt dieſes ein Bedürfniſs in ſchlechthin nothwendiger Abſicht, aus wel-

chem der Rechtſchaffene ſagen kann: ich will, daſs ein Gott, Freiheit des Willens und Unſterblichkeit ſei, weil ich von meinem Intereſſe daran nichts nachlaſſen darf. Ein ſolches Fürwahrhalten iſt nothwendig und heiſst der moraliſche Glaube, oder der Vernunftglaube, ſ. Glaube, moraliſcher (M. II, 362. P. 255. ff.).

15. Dieſer Vernunftglaube wird aber hier nicht etwa als ein Gebot angekündigt; denn ein gebotener Glaube iſt ein Unding. Allein ein Gebot dazu wäre auch ganz überflüſſig, weil die ſpeculative Vernunft ſelbſt nichts gegen eine ſolche Annahme einwenden kann. Die ſpeculative Vernunft muſs die Möglichkeit des höchſten Guts ohne Geſuch einräumen, weil die Möglichkeit der Sittlichkeit bezweifeln, ſoviel wäre, als das Sittengeſetz und alle Moralität bezweifeln, und in Anſehung der Glückſeligkeit giebt das moraliſche Intereſſe den Ausſchlag über die Harmonie der Naturgeſetze mit denen der Freiheit. Ohne höchſtes Gut wäre das Sittengeſetz eine Chimäre. (M. II, 363. P. 260. f.).

16. Im Artikel Antinomie, 5, a. iſt geſagt worden, daſs uns die Moralität nöthigt, zu glauben, daſs es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit gebe. Denn die Begierde nach Glückſeligkeit iſt weder die Bewegurſache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Urſache der Glückſeligkeit; alſo kann das höchſte Gut nicht nach einem bloſsen Naturgange in der Welt möglich ſeyn. Folglich kann die Möglichkeit deſſelben nur unter der Vorausſetzung eines höchſten Weltregierers eingeräumt werden. Die Unmöglichkeit des höchſten Guts iſt freilich bloſs ſubjectiv, d. i. unſere Vernunft findet, daſs es ihr unmöglich ſei, ſich einen ſo genau angemeſſenen und durchgängig zweckmäſsigen Zuſammenhang zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit begreiflich zu machen. Die Tugend nehmlich allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchſten Gut zu machen, iſt unmöglich; denn wir ſind der Glückſeligkeit

bedürftig, und ſind alſo durch unſere Natur genöthigt, ſiezu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derſelben würdig, und können ſie alſo unbeſchadet unſrer Tugend wollen; hätten wir alſo die Gewalt dazu, ſo würden wir uns vernünftiger Weiſe glücklich machen. Dennoch kann die Begierde nach Glückſeligkeit nicht die Bewegurſache der Tugend ſeyn; weil dadurch, daſs man der Glückſeligkeit wegen die Tugend will, nie Tugend möglich iſt. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn, weil die Tugend keine Natururſache iſt (M. II, 364. P. 261.).

17. Hier tritt nun eine ſubjective Bedingung der Vernunft ein, d. i. eine in unſrer Vernunft ſelbſt liegende nothwendige Vorausſetzung, ohne welche es uns unmöglich iſt, nach dem höchſten Gute zu trachten, wie es doch unſere Pflicht iſt. Dieſe Vorausſetzung zu machen, iſt die einzige der Vernunft theoretiſch mögliche, und zugleich der Moralität, die unter einem objectiven (allgemeingültigen) Geſetze der Vernunft ſtehet, allein zuträgliche Art, ſich die genaue Zuſammenſtimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Gnaden, oder der Moralität zu denken. Dies iſt die einzige Bedingung der Möglichkeit des höchſten Guts, unter welcher dieſer oberſte Endzweck mit den geſammten Zwecken zuſammenhängt, und dadurch praktiſche Gültigkeit hat Dieſe Bedingung iſt nehmlich das Daſeyn Gottes und einer künftigen Welt. Die Vorausſetzung des höchſten Guts, nehmlich der Erreichbarkeit der Tugend und Glückſeligkeit, iſt objectiv nothwendig, weil es unſere Pflicht iſt, darnach zu trachten. Auch entſcheidet das praktiſche Intereſſe für die Annehmung eines weilen Welturhebers, weil ohne ſie meine ſittlichen Grundſätze ſelbſt umgeſtürzt werden würden. Folglich iſt die Annehmung eines ſolchen weiſen Welturhebers ein reiner praktiſcher Vernunftglaube, der ſich auf die Vorausſetzung moraliſcher Geſinnungen (welche eben das Fürwahrhalten ſubjectiv zureichend und zum Glauben macht) gründet, (M. II, 365. P. 262).

S. übrigens Glaube, Vernunftglaube, und vom Wiſſen, den Artikel: Wiſſen.

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 848 — 855.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. VIII. S. 255 — 263.

Deſſ. pragmat. Anthropol. §. 2. S. 6. f.

Function.

functio, *fonction*. Die Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen. Die Function iſt das für den Verſtand, was die Affection für die Sinnlichkeit iſt. Die Sinnlichkeit iſt nehmlich etwas Leidendes, eine Fähigkeit, diejenigen Eindrükke zu empfangen, die den Stoff zu den Anſchauungen ausmachen. Der Verſtand hingegen iſt etwas Selbſtthätiges, ein Vermögen, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen. So können wir z. B. die Vorſtellungen des Menſchen, des Hundes, des Pferdes, des Vogels, des Fiſches, unter die ihnen allen gemeinſchaftliche des Thieres ordnen und ſagen, ſie ſind alle Thiere. Wenn der Verſtand dieſes thut, ſo leidet er nicht, er wird nicht etwa afficirt oder erhält Eindrücke, wie die Sinnlichkeit, wenn dieſe anſchauet; ſondern er iſt ſelbſtthätig, er wirkt ſelbſt, er verrichtet eine Handlung, bei der wir zwar unterſcheiden können, was durch ſie geſchieht, nehmlich daſs mehrere Vorſtellungen unter eine gebracht oder verbunden werden, aber in der ſelbſt wir weiter nichts mehr unterſcheiden können, und die alſo ſelbſt eine Einheit iſt und eine Einheit hervorbringt (C. 93).

2. Dieſe Handlung des Verſtandes nun, als eine Einheit, die wieder alle Einheit in unſre Vorſtellungen bringt, welche an ſich mannichfaltig und verſchieden

ſind, nennt Kant, im Gegenſatze gegen die Affectionen der Sinnlichkeit, Functionen des Verſtandes So ſind alle Urtheile ſolche Functionen des Verſtandes, durch welche derſelbe Einheit in unſre Vorſtellungen bringt (C. 93).

3. Die Urtheile ſind nehmlich das Mittel, wodurch der Verſtand die Erkenntniſs des Gegenſtandes bewirkt. Wenn ich nehmlich eine unmittelbare Vorſtellung oder eine Anſchauung habe, ſo bin ich noch blind, ich weiſs noch nicht, was ich anſchaue. Aber nun fängt der Verſtand an zu wirken und denkt, d. h. findet Merkmale, durch die er den Gegenſtand ſich mittelbar, in Begriffen, vorſtellen kann, welche er ſodann wieder mit andern Begriffen unter einen höhern bringen, und ſo mehrere Erkenntniſſe in eine einzige zuſammen ziehen kann. Derjenige Actus des Verſtandes alſo, oder diejenige einfache Handlung deſſelben, durch welche die Vereinigung mehrerer Erkenntniſſe in eine einzige geſchieht, iſt keine andere als die, wodurch das Subject mit dem Prädicat zu einem Urtheile vereinigt wird. So vielerlei ganz von einander verſchiedene Arten von Urtheilen es alſo giebt, ſo viele Functionen des Verſtandes giebt es auch, Einheit in unſere Erkenntniſs zu bringen, d. i. die Anſchauungen als Gegenſtände, die uns die Sinnlichkeit liefert, zu denken, und ſo eine Erkenntniſs derſelben zu erlangen (C. 94).

4. Wir dürfen uns alſo nur die verſchiedenen Arten der Urtheile vorſtellen, und ſie werden uns alsdann zum Leitfaden dienen, die Functionen des Verſtandes zu finden, oder die einfachen Handlungen deſſelben, die dazu nöthig ſind, und alſo auch die einfachen Begriffe, welche in dieſen verſchiedenartigen Verbindungen des Subjects mit dem Prädicat gedacht werden, und die folglich bei allen Erkenntniſſen vorkommen müſſen, weil alle Erkenntniſſe als Einheiten zu betrachten ſind, zu denen mehrere Erkenntniſſe mit einander verbunden ſind, z. B. die Cörper zu der, daſs ſie zuſammengeſetzt ſind, in welcher Erkenntniſs entweder die Hauptſache

ist, dass, wenn ich sage, die Cörper sind zusammengesetzt, ich damit behaupte, dass sie es alle sind; oder dass sie es sind, und nicht etwa nicht sind; oder dass die Cörper etwas sind, und nicht das Zusammengesetzte; oder dass sie es wirklich sind, und nicht blos seyn können. Ein Urtheil ist nun nichts anders, als die Art, wie mehrere gegebene Erkenntnisse zu einer einzigen Erkenntnis vereinigt werden. Wenn wir nun, wie es in der allgemeinen Logik geschieht, gar nicht auf den Inhalt der Erkenntnisse sehen, so bleibt uns nur noch die Form der Urtheile übrig, oder das, was ein Urtheil zum Urtheile macht. Es gehören nehmlich zu jedem Urtheil nothwendig wenigstens drei Vorstellungen:

a. ein Begriff, der für viele gilt, und unter dem eine andere Vorstellung mit jenen vielen begriffen werden soll. Dieser Begriff heisst das Prädicat; und

b. eine Vorstellung, es sei nun eine Anschauung, die blos durch den Begriff Gegenstand gedacht wird, oder auch schon ein Begriff, welcher unter dem Prädicat mit begriffen werden soll. Dieser Begriff heisst das Subject;

c. der Gedanke der Verknüpfung beider Vorstellungen mit einander oder der Unterordnung des Subjects unter das Prädicat. Man drückt diesen Gedanken durch das Bindewörtchen: ist, aus, welches auch mit der lateinischen Benennung die Copula genannt wird.

In dem Urtheil: die Cörper sind zusammengesetzt, ist Cörper das Subject, zusammengesetzt das Prädicat, und sind das Bindewörtchen. Die Vorstellungen a und b nennt man zusammen die Materie des Urtheils, weil es das ist, was zum Urtheil vereinigt wird; die Art, wie sie vereinigt werden, oder wie das Bindewörtchen bestimmt ist, heisst die Form des Urtheils (C. 95.)

5. Die Function des Denkens in Urtheilen, wenn wir gar nicht auf den Inhalt derſelben ſehen, ſondern blofs auf die verſchiedene Form, die ihnen der Verſtand giebt, kann unter vier verſchiedene Titel gebracht werden, deren jeder wieder drei Momente oder verſchiedene Functionen des Denkens in ſich enthält, das heifst, die Vereinigung des Subjects mit dem Prädicat zu einem Urtheil iſt ſo möglich, dafs in derſelben noch viererlei zu unterſcheiden iſt; folglich kann auch dieſes Viererlei bei einem Urtheile benannt werden.

Erſter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Quantität der Urtheile. Bei jedem Urtheile kann man fragen, von wie viel Vorſtellungen im Subject gilt das Prädicat, von allen, oder von mehrern, oder von einer einzigen; und dies kann man die Quantität oder den Umfang des Urtheils nennen. Es giebt hiernach drei Momente der Quantität:

Erſtes Moment der Quantität der Urtheile: Allgemeine Urtheile. Da hier von allem Inhalt im Subject und Prädicat abſtrahirt werden ſoll, ſo kann ſtatt eines jeden Subjects A und ſtatt eines jeden Prädicats B gebraucht werden. Die Form des allgemeinen Urtheils iſt alſo:

Alle A ſind B
Alle Cörper ſind zuſammengeſetzt.

Die Function des Denkens beſtehet alſo in dieſen Urtheilen darin, dafs das Prädicat B von dem ganzen Umfange des A, oder der ganzen Sphäre des Begriffs im Subject behauptet wird; d. h. dafs die ganze Sphäre der A unter den Begriff ſo geordnet wird, dafs ich nun alle A ohne Ausnahme auch zu den Dingen, die B ſind, rechnen, und folglich auch B nennen kann. Man ſagt z. B. von allen Gliedern der Sphäre oder des Umfangs des Begriffs Menſch aus, dafs ihnen das Merkmal ſterblich zukomme, wenn man das allgemeine Urtheil fällt

alle Menſchen ſind ſterblich.

Man kann auch das Zeichen, das dieſe Quantität des Subjects, von der das Prädicat gilt, ausdrückt, mit dem Bindewort (dem Verknüpfungszeichen) verbinden, dann würde das Urtheil ſo heiſsen:

Die A ſind alle B

6. Zweites Moment der Quantität der Urtheile: Beſondere oder particulare Urtheile. Die Form dieſer Urtheile iſt:

Etliche A ſind B.
Etliche Cörper ſind flüſſig.

Die Function des Denkens beſtehet in dieſen Urtheilen darin, daſs mehrere Glieder der Sphäre oder des Umfangs des Begriffes A dem Begriff B untergeordnet werden, ſo daſs nun viele oder mehrere zu dem Dinge gehören, die B ſind, und daher auch B heiſsen können. So ſagt man auch von einigen Gliedern der Sphäre oder des Umfangs des Begriffs Menſch aus, daſs ihnen das Merkmal gelehrt nicht zukomme, wenn man das particulare, oder wie es noch beſſer heiſsen kann, plurative Urtheil fällt; Etliche Menſchen ſind nicht gelehrt.

Uebrigens kann man leicht einſehen, daſs man auch das Quantitätszeichen etliche mit dem Bindewort verbinden, und dem plurativen Urtheil dieſe Form geben kann: Von den A ſind etliche B.

7. Drittes Moment der Quantität der Urtheile: Einzelne oder individuelle Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt B.
Dies Waſſer iſt flüſſig.

Die Function des Denkens beſtehet in dieſem Urtheil in der Unterordnung der individuellen Vorſtellung A oder dies Waſſer unter den Begriff B oder flüſ-

ſig; und es kann auch ein Quantitätszeichen mit dem Bindewörtchen in dieſem Urtheil verbunden werden.

A dies eine oder einzelne iſt B.

8. Zweiter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Qualität der Urtheile. Bei jedem Urtheil kann man ferner fragen, ob ſich das Subject auch dem Prädicat wirklich unterordnen läſst, oder nicht; und dies kann man die Qualität oder die Beſchaffenheit (ſchlechthin) des Urtheils nennen. Die Qualität des Urtheils iſt aber wieder dreierlei, und folglich giebt es auch drei Momente der Qualität:

Erſtes Moment der Qualität eines Urtheils: Bejahende Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt B.
Steine ſind ſchwer.

Hier iſt nicht die Rede davon, dafs die Urtheile einzelne oder plurative ſind. Obwohl alſo das Urtheil: A iſt B, dieſelbe Form iſt, die wir ſchon oben in 7 hatten, ſo iſt doch bloſs darauf Rückſicht zu nehmen, dafs das Bindewörtchen iſt oder ſind, die wirkliche Unterordnung des Subjects unter das Prädicat in ſich enthält. Die Function des Denkens beſtehet alſo in dieſem Urtheile bloſs darin, dafs das Prädicat B vom Subject A behauptet wird, ohne dafs hier der Umfang des Begriffs im Subject ins Spiel kömmt. Das Urtheil: Steine ſind ſchwer, ſagt aus, dafs ſich das Subject Steine dem Prädicat ſchwer unterordnen laſſe, dafs es darunter gehöre, oder gerechnet werden müſſe. Es kömmt hier aber auch gar nicht darauf an, ob man dieſe Unterordnung durch dieſes laſſen, gehöre oder müſſe, ausdrücke, welches eigentlich ganz andere Momente des Urtheils ſind, mit denen wir es hier nicht zu thun haben, und von denen wir alſo hier abſtrahiren, obwohl auch immer eins von dieſen dreien jedem Urtheil anhängt, ſo wie auch eins von den drei Mo-

menten der Quantität. Das Urtheil: A ist B, ist ein einzelnes Urtheil, das gehet uns aber hier nichts an, eben so wenig, als dass das Urtheil: Steine sind schwer, ein allgemeines Urtheil ist. Die Hauptsache ist hier, dass sich das Subject mit dem Prädicat in einem Bewusstseyn verbinden lässt. Man sieht also, dass es allgemeinbejahende, besondersbejahende, und einzelnbejahende Urtheile geben kann. Ein besondersbejahendes Urtheil hat die Form:

Etliche A sind B.
Einige Menschen sind Gelehrte.

9. Zweites Moment der Qualität eines Urtheils: Verneinende Urtheile. Die Form derselben ist:

A ist nicht B;
Gold ist nicht Eisen.

Dieses Urtheil sagt aus, dass die Verbindung zwischen dem Subject A und dem Prädicat B nicht angeht; dass folglich in keines Bewusstseyn z. B. das Gold als dem Eisen untergeordnet vorgestellt werden müsse. Die Function des Denkens bestehet also in dieser Art von Urtheilen blos darin, dass behauptet wird, das Subject gehöre nicht unter das Prädicat; und es giebt wieder allgemein verneinende, besonders verneinende und einzeln verneinende Urtheile. Ein besonders verneinendes Urtheil ist:

Etliche A sind nicht B.
Einige Menschen sind nicht Gelehrte.

10. Drittes Moment der Qualität eines Urtheils: Unendliche, beschränkende oder limitirende Urtheile. Die Form derselben ist:

A ist ein Nichtb.
Die Seele ist unsterblich.

Dieſes iſt ganz etwas anders, als wenn ich ſage: die Seele iſt nicht ſterblich. Denn mit dieſem letztern Urtheile würde ich behauptet haben, die Verbindung zwiſchen dem Subject Seele und dem Prädicat ſterblich geht nicht an; man kann den Begriff Seele nicht mit dem höhern Begriff des Sterblichen im Bewuſstſeyn vereinigen oder unter dem Begriff des Sterblichen mitdenken. Ich hätte alſo durch ein ſolches verneinendes Urtheil einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich aber durch den Satz: die Seele iſt unſterblich, der logiſchen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeſchränkten Umfang der unſterblichen oder nichtſterbenden Weſen ſetze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Weſen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtſterbliche aber den andern, ſo iſt durch den Satz: die Seele iſt unſterblich, nichts anders geſagt, als daſs die Seele eins von der unendlichen Menge Dinge ſei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgeſammt wegnehme. Darum heiſsen dieſe Urtheile unendliche. Dadurch wird aber nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in ſo weit beſchränkt, daſs das Sterbliche davon abgetrennt, und in den übrigen Umfang ihres Raums die Seele geſetzt wird. Dieſer Raum bleibt aber bei dieſer Ausnahme noch immer unendlich, es können noch mehrere Theile deſſelben weggenommen werden, ohne daſs darum der Begriff von der Seele im mindeſten wächſt, und bejahend beſtimmt wird. Dieſe unendlichen Urtheile alſo in Anſehung des logiſchen Umfangs ſind wirklich in Anſehung des Inhalts der Erkenntniſs überhaupt bloſs beſchränkend, und ſie können daher auch beſchränkende oder limitirende Urtheile genannt werden (C. 97.) Man nennt übrigens die bejahenden und verneinenden Urtheile, im Gegenſatze der unendlichen Urtheile, endliche.

11. Dritter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Relation der Urtheile. Bei der Qualität der Urtheile ſieht man auf

das Verhältnifs, welches die Vorſtellungen in dem Urtheile zur Einheit des Bewufstſeyns haben; man kann aber auch auf das Verhältnifs dieſer Vorſtellungen unter einander ſehen, und dies heifst die Relation der Urtheile. Ein jedes Verhältnifs iſt aber ein inneres oder ein äufseres. Vorſtellungen ſtehen in einem innern Verhältniſſe, wenn die eine als in der andern enthalten, mit ihr und in ihr geſetzt, vorgeſtellt werden ſoll. So ſteht z. B. Vernunft mit dem Begriff Menſch in einem innern Verhältniſſe, denn es wird als in demſelben enthalten vorgeſtellt. Eine Vorſtellung, die als in einer andern enthalten vorgeſtellt wird, heifst ein Merkmal; wenn alſo durch ein Urtheil beſtimmt wird, ob eine Vorſtellung ein Merkmal der andern ſei oder nicht, ſo iſt das Verhältnifs dieſer Vorſtellung ein inneres, und dieſes giebt

das erſte Moment der Relation eines Urtheils, oder die Kategoriſchen Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt B.
Ein Stein iſt ſchwer.

Hier iſt weder die Rede davon, dafs das Urtheil einzeln, noch dafs es bejahend iſt. Obwohl alſo das Urtheil: A iſt B, dieſelbe Form iſt, die wir ſchon oben in 7 und 8 hatten, ſo iſt doch hier blofs darauf Rückſicht zu nehmen, dafs das Bindewörtchen iſt beſtimmt, dafs man B als ein Merkmal von A betrachten könne. Die Function des Denkens in dieſem Urtheile, oder die Function des kategoriſchen Urtheils, beſtehet in der Beſtimmung des Verhältniſſes des Subjects zum Prädicat, oder dafs das Prädicat B vom Subject A als ein Merkmal deſſelben behauptet, (oder, wenn das Urtheil negativ iſt, verneint) wird, ohne dafs hier weder der Umfang des Begriffs im Subject, noch die Bejahung des Urtheils Einfluſs hat. Das Urtheil: ein Stein iſt ſchwer, ſagt aus: dafs ſchwer wirklich ein Merkmal des Steins ſei, es beſtimmt, dafs man ſchwer als ein Merkmal des Steins betrachten müſſe.

12. Zweites Moment der Relation eines Urtheils: Hypothetiſche Urtheile. Die Form derſelben iſt:

Wenn A, B iſt; ſo iſt C, D.
Wenn ein Dreieck gleichſeitig iſt, ſo ſind auch die Winkel gleich.

In dieſem Urtheil ſtehen die Vorſtellungen in einem äuſſern Verhältniſſe, d. i. ſie beſtimmen ſich zwar unter einander, eine durch die andere, die eine wird aber doch nicht mit der andern und in der andern geſetzt; und zwar beſtimmt hier das Setzen der einen Vorſtellung bloſs das Setzen oder, wenn das Urtheil negativ iſt, das Nichtſetzen der andern. Es wird durch dieſes Moment eigentlich das Verhältniſs des Denkens des Grundes zur Folge im Urtheile ausgedrückt. Dieſes Urtheil beſteht aus zwei Urtheilen, die im Verhältniſſe gegen einander betrachtet werden. Es bleibt dabei unausgemacht, ob beide Sätze an ſich wahr ſeyn oder nicht. Nur die Conſequenz iſt es, die durch dieſes Urtheil gedacht wird (C. 98.).

13. Drittes Moment der Relation eines Urtheils: Disjunctive Urtheile oder Trennungsurtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt entweder B oder C.
Eine Handlung iſt entweder gut oder böſe.

In dieſem Urtheile ſtehen die Vorſtellungen zwar auch in einem äuſsern Verhältniſſe, aber das Setzen der einen Vorſtellung beſtimmt das Setzen oder Nichtſetzen der andern, und wird wechſelſeitig durch das Setzen der andern wieder beſtimmt. Durch dieſes Moment wird eigentlich das Verhältniſs des Denkens der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammten Glieder der Eintheilung unter einander im Urtheile ausgedrückt. Dieſes Urtheil beſtehet aus zwei oder mehrern Urtheilen, die im Verhältniſſe gegen einander betrachtet werden. Es enthält ein Verhältniſs zweier oder mehrerer Sätze gegen einander,

aber nicht, wie bei den hypothetiſchen Sätzen, in der Abfolge, ſondern der logiſchen Entgegenſetzung, ſofern die Sphäre des einen Satzes die des andern ausſchlieſst, aber doch zugleich der Gemeinſchaft, in ſo fern ſie zuſammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniſs ausfüllen. Es iſt alſo in einem disjunctiven Satze eine gewiſſe Gemeinſchaft der Erkenntniſſe, die darin beſteht, daſs ſie ſich wechſelſeitig einander ausſchlieſsen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniſs beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniſs ausmachen (C. 98. f.).

14. Vierter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Modalität der Urtheile. Er beſtehet in dem Verhältniſſe des Urtheils zu unſerm Vorſtellungsvermögen.

Erſtes Moment der Modalität eines Urtheils: Problematiſche Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A kann B ſeyn.
Der Menſch kann tugendhaft ſeyn.

In dieſem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat (das Bejahen oder Verneinen) bloſs als möglich (beliebig) angenommen (C. 100.).

15. Zweites Moment der Modalität eines Urtheils: Aſſertoriſches Urtheil. Die Form deſſelben iſt:

A iſt B.
Ein Stein iſt ſchwer.

In dieſem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat als ſchon geſchehen (wirklich oder wahr) betrachtet (C. 100.).

16. Drittes Moment der Modalität eines Urtheils: Apodiktiſche Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A mufs B feyn
Die drei Winkel eines Dreiecks zufammen müffen zwei rechten gleich feyn.

In diefem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat als nothwendig betrachtet. Siehe übrigens die weitere Auseinanderfezzung der drei Momente des vierten Titels im Artikel: Dafeyn. (C. 95. M. I., 105. Pr. 86.).

17. Diefe Eintheilung weicht in einigen Stücken von der gewohnten Technik (dem bisher gebräuchlichen Kunftverfahren) der Logiker ab. Nach Lambert (Organon, Dianoiolog. III. Hauptft. §. 118. ff.) fieht nehmlich die Tafel der Urtheile fo aus:

1. Titel: Quantität der Urtheile:
   a. Moment: Allgemeine;
   b. Moment: Befondere;
2. Titel: Qualität der Urtheile:
   a. Moment: Bejahende;
   b. Moment: Verneinnde;
3. Titel: Relation der Urtheile:
   a. Moment: Kategorifche;
   b. Moment: Hypothetifche;
4. Titel: Modalität der Urtheile:
   a. Moment: Mögliche;
   b. Moment: Wirkliche;
   c. Moment: Nothwendige.

Zur Verhütung des Mifsverftandes ift daher folgendes zu merken (M. I, 106. C. 96.).

18. In der Logik werden die einzelnen Urtheile beim Gebrauch derfelben in Vernunftfchlüffen gleich den allgemeinen behandelt. Kuntzen (*Logica* §. 141.) fagt: im weitern Sinne ift das ein allgemeines Urtheil, deffen Prädicat allem dem zukommt, oder nicht zukommt, dem man den Begriff des Subjects beilegen

mufs. In dieſer Bedeutung gehört das einzelne Urtheil auch zu den allgemeinen. Der Gröſse ſeines Inhalts nach aber verhält ſich ein einzelnes Urtheil zu einem allgemeinen, wie die Einheit zur Unendlichkeit, und iſt alſo von dem allgemeinen weſentlich verſchieden. In einem allgemeinen Urtheil gilt das Subject von unzähligen Individuen, im einzelnen Urtheil iſt im Subject nur von einem einzigen Individuum die Rede; das Prädicat gilt daher zwar auch bei dem einzelnen Urtheil von allem dem, was der Begriff des Subjects ausſagt, aber es iſt doch eine ganz eigene Verbindung, daſs das Prädicat im einzelnen Urtheile mit einem Subject verbunden wird, welches gar keinen Umfang hat, und ſo nicht Alle und nicht Mehrere, ſondern Ein Ding einem Begriff untergeordnet wird; welches für die Gröſse oder den Umfang der Erkenntniſs von groſser Wichtigkeit iſt. Daher darf dieſe beſondere Verknüpfung zu einem Urtheile in der Tafel der Momente deſſelben nicht fehlen, wenn ſie vollſtändig ſeyn ſoll (M. I., 107. C. 96.).

19. Die Logiker ſagen mit Recht: ein unendliches Urtheil hat zwar das Anſehen eines verneinenden Urtheils, aber es iſt in der That ein bejahendes Urtheil; denn zu einem verneinenden Urtheil wird erfordert, daſs die Verneinung die Copula oder das Bindewörtchen afficire, d. i. die Unmöglichkeit der Vereinigung des Subjects mit dem Prädicat anzeige, in den unendlichen Urtheilen aber liegt die Verneinung im Prädicat oder Subject. Dies iſt auch ganz richtig: denn die allgemeine Logik ſieht gar nicht auf den Inhalt im Subject und Prädicat, ſondern nur auf die Beſchaffenheit der Copula, ob durch dieſelbe das Prädicat dem Subject beigelegt, oder ihm entgegengeſetzt wird. Allein dem Inhalt des Prädicats nach ſind die unendlichen Urtheile beſchränkend, und in ſo fern iſt es doch eine ganz eigene Art von Verbindung, daſs dadurch, daſs ein Subject einem Begriff untergeordnet wird, die Sphäre der Prädicate, die ihm zukommen, beſchränkt wird, ohne daſs der Begriff des Subjects weder wächſt noch abnimmt. Sie legen dem Begriff des Subjects

bloſs unter der Geſtalt eines Prädicats eine Beſchränkung ſeiner möglichen Merkmale bei. Ganz anders iſt es hingegen mit den eigentlichen bejahenden Urtheilen; denn durch dieſe wird dem Subject ein wirkliches Prädicat beigelegt, wodurch der Begriff wächſt, ſo wie er durch ein verneinendes Urtheil abnimmt, indem ich durch daſſelbe anzeige, daſs man ja nicht ein gewiſſes Prädicat dem Subject beilegen ſolle, wodurch die Anzahl ſeiner Merkmale wirklich verringert wird (M. I., 108. C. 97.).

20. Die Logiker haben auch copulative Urtheile, d. i. Urtheile von der Form: A iſt B und C und D u. ſ. w.; allein man ſieht gleich, wie auch die Logiker ſagen, daſs ſie nur compendiöſe Vorſtellungen von mehrern einfachen kategoriſchen Sätzen ſind, in denen keine eigene Art der Verbindung oder Function des Urtheils enthalten iſt. Lambert macht aber ſchon (Organon Dianoiol. §. 136.) die Bemerkung: daſs ſich die disjunctiven Sätze nicht ſo, wie die copulativen, in mehrere einfache kategoriſche auflöſen laſſen. Die disjunctiven Sätze erſchöpfen überdem den Inhalt einer Erkenntniſs ganz. Es wird in denſelben ein Verhältniſs aller Theile der Sphäre eines Erkenntniſſes angegeben, nehmlich dasjenige, daſs die Sphäre eines jeden einzelnen Theils ein Ergänzungsſtück (Complement) der Sphäre der andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkenntniſs iſt. Z. B. die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache. Dieſes Urtheil beſtände aus drei kategoriſchen, wenn es hieſse: die Welt iſt durch einen blinden Zufall und durch innere Nothwendigkeit und durch eine äuſsere Urſache da. Allein das iſt unmöglich, denn die drei Prädicate ſchlieſsen einander aus, und können nicht zuſammen vom Subject ſtatt finden. Es müſste alſo nur einer der drei Sätze in dem copulativen Urtheil gelten, aber welcher nun? Die kategoriſchen Urtheile ſetzen alſo das Subject in einen Theil der ganzen Sphäre, ohne auf die übrigen Rückſicht zu nehmen; dahingegen die disjunctiven

auf alle Theile der Sphäre Rückſicht nehmen, aber unentſchieden laſſen, zu welchem das Subject gehört (M. I., 109. C. 98.).

21. Die Modalität der Urtheile hat das Unterſcheidende an ſich, daſs dieſe Function nichts zum Inhalt des Urtheils beiträgt; denn auſser Gröſse, Beſchaffenheit und Verhältniſs iſt nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte. Die Modalität giebt nur an, was die Copula in Beziehung auf dies Denken überhaupt für einen Werth habe. Der problematiſche Satz giebt die freie Wahl, den Satz gelten zu laſſen oder nicht, und iſt eine bloſs willkührliche Aufnehmung deſſelben in den Verſtand; der aſſertoriſche Satz zeigt an, daſs der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden ſei; der apodiktiſche Satz denkt ſich den aſſertoriſchen Satz *a priori* behauptend. Weil ſich hier alſo alles gradweiſe dem Verſtande einverleibt, ſo kann man dieſe drei Functionen der Modalität auch ſo viel Momente des Denkens überhaupt nennen (M. I., 110. C. 100. f.).

22. Kant macht (C. 100.) über die Function des Denkens in den Modalurtheilen noch eine merkwürdige Anmerkung, welche ich hier erläutern will. Das Denken im problematiſchen Urtheile, ſagt er, iſt gleichſam eine Function des Verſtandes; das Denken im aſſertoriſchen Urtheile eine Function der Urtheilskraft; das Denken im apodiktiſchen Urtheile eine Function der Vernunft.

23. Wir haben hier alſo Functionen von dreierlei verſchiedenen Erkenntniſsvermögen, welche alle drei darin übereinkommen, daſs ſie verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche ordnen, und die Einheit dieſer Handlung heiſst ja eben die Function. Der Verſtand bringt nehmlich den empiriſchen oder Erfahrungsgegenſtand auf einen Begriff, die Urtheilskraft beſtimmt dieſen Begriff näher durch Verknüpfung mehrerer Wahrnehmungen im Urtheil, die Vernunft

ſchlieſst nach allgemeinen Bedingungen *a priori* von dieſem Urtheil auf neue aber allgemeine und nothwendige Sätze. Die Modalität des Urtheils beſtimmt daher, wie ſich die Verknüpfung verhalte, im problematiſchen Urtheile, zum Verſtande und deſſen empiriſchen Gebrauche, im aſſertoriſchen Urtheile, zur empiriſchen Urtheilskraft, im apodiktiſchen Urtheile, zur Vernunft in ihrer Anwendung auf Erfahrung (C. 266.).

24. Es wird folglich eine jede der drei Arten von Modalurtheilen eigentlich durch ein eignes Erkenntniſsvermögen erzeigt, und eben dies ſagen die Kennzeichen derſelben: kann oder möglich, iſt oder wirklich, muſs oder nothwendig, aus, welche die Copula in dieſen Urtheilen afficiren. Wenn ich ſage: der Menſch kann tugendhaft ſeyn, ſo ſage ich damit bloſs, es iſt dem empiriſchen Gebrauch des Verſtandes ganz gemäſs, einen ſolchen Erfahrungsgegenſtand, den man einen tugendhaften Menſchen nennt, in der Anſchauung vorzufinden, und durch Begriffe vorzuſtellen, die ſich auf eine Anſchauung beziehen. Wenn ich ſage: ein Stein iſt ſchwer, ſo verknüpfe ich den Erfahrungsgegenſtand Stein mit einer andern Wahrnehmung, die ich durch den Begriff ſchwer denke, und dieſe Verknüpfung der durch die Erfahrung gegebenen Begriffe geſchieht durch die Urtheilskraft. Wenn ich endlich ſage: die drei Winkel eines Dreiecks zuſammen müſſen zwei rechten gleich ſeyn, ſo iſt das eine Verknüpfung, die ſich auf keine Erfahrung gründen kann, ſondern auf Principien, nun iſt die Vernunft das Vermögen der Erkenntniſs aus Principien, folglich iſt das Verknüpfen im apodiktiſchen Urtheile eine Function der Vernunft.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt I. Abſchn. S. 93. f. II. Abſchn. S. 95. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 266. ff.

Furcht,

metus, timor, formido, crainte, peur. So heiſst der Abſcheu vor Gefahr (A. 210.). Z. B. bei einem

Sturm, im Meere umzukommen. Die Grade derſelben ſind: Bangigkeit, Angſt, Grauen und Entſetzen. Wer z. B. einen Vulcan brüllen hört, kann bange werden; wer ihn, nach der Seite ſeiner Wohnung zu, Ströme von Lava auswerfen ſieht, kann in Angſt gerathen; wer die Lava ſeinem Hauſe zuſtrömen ſieht, kann Grauen fühlen; wer endlich ſchon die glühenden Steine um ſich herumfliegen ſieht, der nimmt mit Entſetzen die Flucht. Die Faſſung des Gemüths, die Gefahr mit Ueberlegung zu übernehmen, iſt der Muth. So geht der Jäger mit Muth auf das Raubthier los. Ein Gegenſtand der Furcht iſt überhaupt ein jedes Uebel, wenn wir unſer Vermögen demſelben nicht gewachſen finden, z. B ein Vulcan im Moment ſeines wüthendſten Ausbruchs (U. 102.) oder ſeiner ganzen zerſtörenden Gewalt (U. 104.). Die Stärke des innern Sinnes, nicht leicht wodurch in Furcht geſetzt zu werden, iſt Unerſchrockenheit. Der Mangel des Muths iſt Feigheit, und der Mangel der Unerſchrockenheit Schüchternheit (A. 210. f.).

2. Herzhaft iſt, wer nicht erſchrickt, ſ. Tapferkeit. Feigheit hingegen iſt ehrloſe Verzagtheit, das iſt eine Faſſung des Gemüths, die mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs Andere den verachten, der ſie hat. Ein ſolcher Feiger heiſst auch ein Poltron, von *pollex truncatus* (verſtümmelter Daumen), nach der franzöſiſchen Ausſprache und zuſammengezogen, und bedeutet folglich einen Menſchen, der ſich den Daumen abhackt, um nicht in den Krieg zu ziehen. Im ſpätern Latein hieſs ein Poltron *murcus* (A 211.).

3. Erſchrockenheit iſt nicht eine habituelle (zur Gewohnheit, folglich Leidenſchaft, gewordene) Beſchaffenheit, leicht in Furcht zu gerathen, denn dieſe heiſst Schüchternheit; ſondern bloſs ein Zuſtand und eine zufällige Diſpoſition, mehrentheils bloſs von cörperlichen Urſachen abhängend, ſich gegen eine plötzlich aufſtoſsende Gefahr nicht gefaſst genug zu fühlen. Dem Feldherrn, der im Schlafrock iſt, indem ihm die unerwartete Annäherung des Feindes angekündigt wird, kann

wohl das Blut einen Augenblick in den Herzkammern ſtocken. Der Arzt eines gewiſſen Generals bemerkte an demſelben, daſs er kleinmüthig und ſchüchtern war, wenn er Säure im Magen hatte. Das Erſchrecken in Gefechten bringt ſogar wohlthätige Ausleerungen hervor, welche einen Spott (das Herz nicht am rechten Ort zu haben) zum Sprichwort gemacht haben (A. 211. f.). Ueberhaupt iſt die Furcht ein Schmerz, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der cörperlichen Theile geht, Bewegungen hervorbringt, die die feinern oder gröbern Gefäſse von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen (U. 128.).

4. Es iſt eine bloſs pſychologiſche (nicht moraliſche) Frage, ob Selbſtmord Muth oder Verzagtheit vorausſetze. Wird er verübt, bloſs um ſeine Ehre nicht zu überleben (alſo aus Zorn), ſo ſcheint er Muth vorauszuſetzen; iſt aber die Erſchöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit (welche alle Geduld langſam erſchöpft) der Grund deſſelben, ſo ſetzt er ein Verzagen voraus. Es ſcheint dem Menſchen eine Art von Heroismus zu ſeyn, dem Tode gerade ins Auge zu ſehen, und ihn nicht zu fürchten, wenn er das Leben nicht länger lieben kann. Er ſtirbt aber aus Feigheit, weil er die Qualen des Lebens nicht länger ertragen kann, wenn er den Tod fürchtet und das Leben liebt, aber eine Gemüthsverwirrung aus Angſt vor dem Selbſtmorde hergeht. Aus der Art der Vollführung des Selbſtmordes kann man erkennen, aus welcher Gemüthsſtimmung er entſprungen iſt. Iſt das dazu gewählte Mittel plötzlich und ohne mögliche Rettung tödtlich, ſo kann man dem Selbſtmörder den Muth nicht ſtreitig machen: im Gegentheil iſt feige Verzweiflung aus Schwäche der Grund des Selbſtmords (A. 214. f.).

Kant. Anthropol. in pragmat. Hinſicht. §. 67. S. 210. ff.

Furchtbar,

formidabilis, formidable. Furchtbar heiſst ein Gegenſtand, wenn wir ihn ſo beurtheilen, daſs wir uns bloſs den Fall denken, da wir ihm

etwa Widerſtand thun wollten, und daſs alsdann aller Widerſtand bei weitem vergeblich ſeyn würde. Einen ſolchen Gegenſtand fürchtet man, ohne ſich vor ihm zu fürchten. Der Tugendhafte fürchtet auf dieſe Weiſe Gott; allein er fürchtet ſich nicht vor Gott, weil er ihm und ſeinen Geboten widerſtehen zu wollen, ſich als keinen von ſich beſorglichen Fall denkt. Aber auf jeden ſolchen Fall, den er als an ſich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar. (U. 103.). Wir finden aber furchtbare Gegenſtände anziehend (U. 104.).

G.

Gang,

marche. Die Art, wie die Gedanken oder Handlungen auf einander folgen. So heifst der natürliche Gang der menſchlichen Vernunft in ihrem Fortſchritt zur Vorſtellung der Exiſtenz eines Urweſens (Gottes), die Art, wie die Gedanken derſelben auf einander folgen, bis ſie zu der Vorſtellung gelangt, dafs ein ſolches Weſen exiſtire. Dieſer Gang iſt z. B. dieſer:

a. es exiſtirt doch irgend etwas;

b. folglich exiſtirt ſeine Urſache;

c. folglich die Urſache dieſer Urſache;

d. nun hat jede Urſache wieder eine Urſache, und iſt folglich zufällig;

e. folglich hat das, was exiſtirt, nicht ehe ſeinen zureichenden Grund, als bis wir auf eine Urſache kommen; die keine Urſache weiter hat;

f. folglich exiſtirt eine erſte Urſache, die nicht durch eine andere, d. i. zufällig, ſondern nothwendiger

Weiſe da iſt, d. i. ein nothwendiges Weſen, deſſen Daſeyn folglich von keiner Bedingung weiter abhängt, ſondern unbedingt exiſtirt;

g. was aber nothwendig exiſtiren ſoll, muſs nichts an ſich haben, was dieſer Nothwendigkeit widerſpricht;

h. dieſer Forderung thut nun dasjenige Weſen ein Genüge, das zu allem Warum das Darum in ſich enthält;

i. dies iſt aber der Begriff von einem Weſen, das die höchſte Realität in ſich enthält;

k. dieſes All aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nehmlich des höchſten Weſens bei ſich;

l. folglich iſt das höchſte Weſen, als Urgrund (oberſter und zureichender, von keinem andern abhängiger Grund) aller Dinge, ſchlechthin nothwendiger Weiſe da (es muſs da ſeyn, das Gegentheil iſt nicht möglich, weil ſonſt ſein Daſeyn von einer Bedingung abhinge, und man bei ihm auch noch nach einem Warum fragen müſste, und damit es ſelbſt und mit ihm alles übrige ohne zureichende Urſache ſeyn würde), ſ. Gott.

(M. I, 713. C. 614)

2. So heiſst ferner der Gang der Methode, die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch zu machen, d. i. zu machen, daſs man nicht bloſs das Moralgeſetz erkenne und anerkenne, ſondern es auch in ſeine Geſinnung aufnehme und darnach handle, die Art, wie eine Handlung auf die andere folge, daſs man dieſen Zweck erreiche. Der Anfang dieſes Ganges iſt z. B.:

a. man fragt bei jeder Handlung, ob sie auch objectiv dem moralischen Gesetze gemäfs sei. Zuerst mufs man sich nehmlich nur dazu gewöhnen, alle Handlungen, unsre eignen sowohl als auch die Handlungen Anderer, nach moralischen Gesetzen zu beurtheilen. Man fragt sich nehmlich bei jeder Handlung, ob sie dem moralischen Gesetze gemäfs sei oder nicht, und welchem Gesetze sie gemäfs oder entgegen sei. Man unterscheidet dabei zweierlei Gesetze von einander, nehmlich diejenigen, die blofs einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand geben, von denen, welche wirklich verbinden (*leges obligandi a legibus obligantibus*). Das Bedürfnifs der Menschen z. B. verpflichtet mich zu keiner bestimmten Handlung, aber das Gesetz der Wohlthätigkeit ist ein Grund, der mich verbindet, in meinen Handlungen auf die Bedürfnisse der Menschen nach Möglichkeit Rücksicht zu nehmen. Das Recht der Menschen verbindet mich unmittelbar zu bestimmten Handlungen. Das letztere schreibt also wesentliche, das erstere aber aufserwesentliche Pflichten vor, d. i. die Pflichten, die aus dem letztern entspringen, dürfen nie verletzt werden, die Pflichten aber, die aus dem erstern entspringen, dürfen zwar auch nie verletzt werden, aber es hängt von den Umständen ab, ob sie in einem gegebenen Falle die bestimmten Pflichten eines gewissen Menschen sind. Auch kommen oft bei einer Handlung verschiedene Pflichten zusammen, welche zu unterscheiden man sich üben mufs. So wird die moralische Urtheilskraft geschärft.

b. Man fragt sodann, ob die Handlung auch subjectiv um des moralischen Gesetzes willen geschehen sei. Im vorhergehenden Falle fragte man nach der sittlichen Richtigkeit, jetzt ist nun die Frage nach dem sittlichen Werth; im vorhergehenden Falle beurtheilte man die Sittlichkeit der That oder

die Legalität, jetzt die Sittlichkeit der Gesinnung, aus der die That entspringt, oder die Moralität.

Es ist kein Zweifel, dass die Uebung in dieser zweifachen Beurtheilung der Handlungen, und das Bewusstseyn einer daraus entspringenden Cultur unserer blos über das Praktische urtheilenden Vernunft ein gewisses Interesse am Gesetze selbst, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach in uns hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung macht, dass wir empfinden, wie sich der Gebrauch unsrer Erkenntnisskräfte erweitert. Dasjenige aber, worin wir moralische Richtigkeit antreffen, befördert vorzüglich den Gebrauch unsrer sittlichen Urtheilskraft; denn die Vernunft kann sich in einer sittlich guten Ordnung der Dinge, mit ihrem Vermögen, nach Principien *a priori* zu bestimmen, was geschehen soll, allein gut finden. Gewinnt doch ein Naturbeobachter endlich Gegenstände lieb, die seinen Sinnen anfänglich anstössig sind. Die Ursache ist, dass er an ihnen die grosse Zweckmäfsigkeit ihrer Organisation entdeckt, und so seine Vernunft an der Betrachtung derselben weidet. So brachte Leibnitz ein Insect schonend wiederum auf sein Blatt zurück, nachdem er dieses Thierchen durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte. Er hatte sich nehmlich durch den Anblick dieses Insects belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohlthat genossen (P. 284. f. M. II, 378).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Absch. S. 614. f.

Deff. Critik der prakt. Vern. II. Th. S. 284. f.

Ganzes,

s. Totalität.

Garantie,

Gewähr, das Recht derſelben, *droit de garantie*.

Das Recht, ſich etwas zuſichern zu laſſen, z. B. die Fortdauer des Friedens, (K. 225), ſ. Friede, 1, b. u. 8.

Gaſtrecht,

ξενια, *ius hoſpitii*, *droit d'hoſpitalité*. Unter dem Gaſtrecht verſteht man das Recht, ſich auf eine gewiſſe Zeit zum Hausgenoſſen eines Andern zu machen (Z. 40.). Dieſes Recht war z. B. bei den alten Völkern gebräuchlich, da ein Fremdling, wenn er in eine Stadt oder ein Land kam, wo er nicht für gewöhnlich wohnte, von einem Hausvater gebeten wurde, in ſein Haus einzukehren, und dadurch das Recht erhielt, ſich eine Zeitlang zum Hausgenoſſen der Familie des Hausvaters zu machen. Die Bitte des Hausvaters, und die Annahme des Anerbietens von Seiten des Fremdlinges, war alſo ein wohlthätiger Vertrag (Z. 40). Ein wohlthätiger Vertrag (*pactum gratuitum*) iſt nehmlich ein ſolcher Vertrag, durch welchen nur der eine von den beiden, die ihn ſchlieſsen, etwas erwirbt. Denn nur der Fremdling, der zum Hausgenoſſen, auf eine Zeit hindurch, aufgenommen wird, erlangt hier einen Vortheil, wofür der nichts erwirbt, der ihn aufnimmt (K. 120). Ein Beiſpiel dieſes Gaſtrechts finden wir 1 Moſ. 18, 2. ff., wo die drei Männer durch Abrahams Bitte und ihre Einwilligung das Gaſtrecht erhalten. Joſephus (Antiq. lib. I. C. 22) ſagt ausdrücklich: Abraham habe ſie gebeten, ſie möchten bei ihm einkehren und das Gaſtrecht genieſsen (ξενιων μεταλαβειν). Wie heilig den Alten das Gaſtrecht war, zu welchem auch die Beſchützung des

Fremdlings gehörte, davon finden wir ein Beiſpiel Richt. 19, 23. 24., wo der Hauswirth lieber ſeine eigene Tochter Preis geben, als geſtatten will, daſs ſeinen Gäſten eine Beleidigung wiederfahre (Joſeph. Antiq. lib. V. cap. 2).

2. Dieſes Gaſtrecht war in jenen Zeiten durchaus nothwendig, wo man noch nichts von Wirthshäuſern und Gaſthöfen wuſste, dergleichen man z. B. in Rom nicht hatte, wo doch zu allen Zeiten ein groſſer Zuflufs von Fremden aus den Provinzen war, welche in der Hauptſtadt des Reichs ihrer Geſchäfte wegen auf einige Zeit zugegen ſein muſsten. Diejenigen, welche mit einander in einer ſolchen Verbindung ſtanden, daſs ſie einander und die Angehörigen wechſelſeitig bei ſich aufnahmen, hieſsen Gaſtfreunde (*hoſpites*). Es war ſogar gebräuchlich, daſs eine ganze Stadt einem Fremden, den ſie ehren wollte, das Gaſtrecht gab. Der Vertrag zwiſchen zwei Perſonen, wodurch beide das Gaſtrecht erhielten, hieſs die Gaſtfreundſchaft (*hoſpitium*), und kann ſchon zu den beläſtigenden Verträgen, d. i. zu denen gerechnet werden, durch welche beide Parteien erwerben.

Geben,

dare, donner. Ein Gegenſtand iſt zum Erkennen gegeben, heifst, es giebt aufser der Erkenntnifs, welche wir erwerben können, noch etwas anders, deſſen Erkenntnifs wir eben erwerben ſollen, und dieſes andere, welches der Gegenſtand heifst, können wir nicht durch unſer Erkenntnifsvermögen ſo hervorbringen, wie die Erkenntnifs deſſelben. Es iſt das, was erkannt wird, was aber nicht durchs Erkennen kann ganz erzeugt werden. Das Erkenntnifsvermögen muſs etwas zum Erkennen vorfinden, d. h. es muſs ihm gegeben werden. Uns Menſchen aber kann kein Gegenſtand anders zum Erkennen gegeben werden, als

dadurch, dafs unſer Gemüth (der Theil deſſelben, der die Sinnlichkeit heifst, und allein etwas Paſſives oder Leidendes iſt) durch den Gegenſtand auf gewiſſe Weiſe afficirt werde (C. 33).

2. Ein Gegenſtand wird uns gegeben, heifst nichts anders, als, wir müſſen die Vorſtellung, die wir von ihm haben, auf Erfahrung (es ſei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Unſere Sinne müſſen, wenn wir etwas erkennen, und nicht blofs denken ſollen, Eindrücke erhalten (deren nothwendige Verknüpfung zu einer Erkenntnifs eben Erfahrung heifst), die ſich in dem zu erkennenden Gegenſtande nach den Formen des Erkenntnifsvermögens ordnen, ſo dafs man eben daher ſagen kann, der Gegenſtand afficirt den Sinn, oder iſt uns gegeben (M. I. 224. C. 194. f.) ſ. Bedeutung, 2. a.

3. Ein Begriff iſt gegeben, heifst entweder, er iſt aus der Erfahrung entſprungen, oder man verſtehet darunter, dafs er das Datum iſt, aus welchem man die Auflöſung einer Aufgabe finden ſoll, ſ. Aufgabe, 1. Soll ich z. B. die Richtigkeit eines analytiſchen Urtheils prüfen, ſo bedarf ich dazu weiter nichts als den Begriff des Subjects; dieſer iſt alſo der zum Urtheil gegebene Begriff, von dem ausgemacht werden ſoll, ob ein Prädicat von ihm richtig prädicirt wird. Iſt das Urtheil nehmlich bejahend, ſo lege ich ihm im analytiſchen Urtheil ein Prädicat bei, das im Subject ſchon mitgedacht wird; iſt es verneinend, ſo ſchliefse ich etwas von ihm aus, deſſen Gegentheil im Subject mitgedacht wird. Im ſynthetiſchen Urtheile aber gehe ich aus dem zum Urtheil gegebenen Begriff ganz hinaus, um ein Prädicat von ihm zu prädiciren, da mufs mir alſo noch etwas anders als Subject und Prädicat, noch ein drittes gegeben ſeyn, um die Richtigkeit des Urtheils zu prüfen; denn weder das Prädicat noch ſein Gegentheil wird im ſynthetiſchen Urtheile im Subjecte mitgedacht (C. 193. f.).

4. In der Anſchauung geben heifst, machen, dafs etwas angeſchauet werde; zeigen, wie ein Begriff

conſtruirt werden könne. Hierdurch erhalten wir gleichſam den Gegenſtand zur Erkenntniſs. Ich gebe ein Dreieck in der Anſchauung, wenn ich zeige, wie man ſich daſſelbe durch die Einbildungskraft ſinnlich darſtellen kann. Hier ſcheint das Geben etwas ſelbſtthätiges in uns anzuzeigen, nehmlich das Dreieck wird uns nicht gegeben, ſondern wir können es uns ſelbſt geben, oder uns eine ſinnliche Vorſtellung davon machen. Allein theils liegt doch in unſrer Sinnlichkeit etwas unwillkührliches, nehmlich die Anlage dazu, daſs es mir möglich iſt, mir eine ſolche Raumesvorſtellung zu machen, als das Dreieck iſt; theils iſt das Dreieck, das ich durch die Einbildungskraft darſtelle, auch nur in ſo ferne objectiv-gültig, als es Nothwendigkeit in die Erfahrungsgegenſtände legt, d. i. als Materie dieſe Form annehmen kann, und alsdann, durch alles das, was von dieſer Form gilt, nothwendig beſtimmt wird.

5. Wir können alſo dreierlei Geben zum Erkenntniſs unterſcheiden.

a. Gegeben wird etwas, z. B. der Gegenſtand, wenn ich ihn als durch Eindrücke auf die Sinne vorhanden erkenne.

b. Gegeben wird etwas, z. B. ein Begriff zum Urtheil, wenn es das Erkenntniſsſtück iſt, das ſchon als bekannt vorausgeſetzt wird, und aus welchem ich andere Erkenntniſſe finden ſoll.

c. Gegeben wird etwas, z. B. eine reine Anſchauung, wenn mein Erkenntniſsvermögen daſſelbe aus ſich ſelbſt, aber doch ſo, erzeugt, daſs die Vorſtellung nicht willkührlich, ſondern in der Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens ſelbſt nothwendig gegründet iſt.

Hieraus folgt nun, daſs gegeben ſo viel heiſst, als nicht durch die Erkenntniſs und von derſelben abhän-

hängig, sondern das, wodurch die Erkenntniſs möglich wird.

6. Kant unterscheidet auch noch (C. 540) das Gegebene (*datum*) von dem, was nur angeblich (*dabile*) ist. Hier wird das Gegebene in der letzten Bedeutung gebraucht. Wenn ein Mensch vorhanden ist, so ist damit zugleich ein Elternpaar, das ihn erzeugte, und die ganze Reihe aller Elternpaare aufwärts, die seine Eltern und Voreltern erzeugten, gegeben. Das heiſst, der Verstand hat eine solche Anlage, daſs zu seiner Erkenntniſs der Gegenstände ihm das Gesetz unentbehrlich ist, nach welchem jeder Gegenstand seine Ursache und diese wieder ihre Ursache, u. s. f. haben muſs Die Vernunft aber fordert die absolute Vollständigkeit dieser ganzen Reihe von Ursachen, das Erkenntniſsvermögen dringt sich also diese Reihe durch seine eigene Beschaffenheit selbst auf, und es ist ihm ohne diese Vorstellung unmöglich, zu erkennen, folglich legte er auch dieses Gesetz in die Erfahrung selbst hinein (die nichts anders ist, als ein nach den Gesetzen des Erkenntniſsvermögens Verknüpftes sinnlicher Eindrücke), so weit seine Erfahrung reicht. Angeblich ist hingegen nur etwas, was nicht nothwendig gegeben ist, sondern noch gegeben werden kann, z. B. eine immer fortgehende Linie von Zeugungen absteigend, von einem Elternpaar zu den Kindern, Kindeskindern u. s. f. unbestimmbar weit (C. 540).

7. Wenn Kant sagt (C. 521): die Gegenstände der Erfahrung sind niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben; so heiſst das, sie sind nur durch Eindrücke auf die Sinne vorhanden. Da nun aber Erfahrungsgegenstände nichts anders sind, als die nach den Gesetzen des Erkenntniſsvermögens zu einem Gegenstande mit einander verknüpften Eindrükke auf die Sinne, so können sie ja nicht auſser dem Empfindungs- und Wahrnehmungsvermögen vorhanden seyn, d i. als wären sie nicht sinnliche Eindrücke oder Affectionen, sondern das Nichtsinnliche, was die sinnli-

chen Eindrücke verurſacht, oder Dinge an ſich ſelbſt. Wenn wir aber ſagen, der Gegenſtand afficirt uns, ſo heifst das nicht, ein transſcendentales Object, ein Ding an ſich, macht auf uns Eindrücke, welches eine transſcendente, oder alle Grenzen unſrer Erkenntnifs überſchreitende Behauptung wäre; ſondern es heifst, im ſinnlichen Gegenſtande iſt etwas, was ich für Affection der Sinne erkennen mufs, und weswegen ich auch ſagen kann, es iſt ein ſinnlicher Gegenſtand, oder ein Gegenſtand, der meine Sinne afficirt. Im erſten Fall, wenn ich ſage, der Gegenſtand iſt ein Verknüpftes von ſinnlichen Affectionen, denke ich vornehmlich an den Inhalt des Gegenſtandes als an eine in meinen Sinnen bewirkte Veränderung; im zweiten Fall, wenn ich ſage, der Gegenſtand afficirt den Sinn, denke ich mehr an den Sinn, an das, worin die Veränderung vergeht. So iſt ein Cörper, den ich anſchaue, nichts anders, als die Empfindung davon, dafs eine begrenzte Raumesvorſtellung in einem gewiſſen Grade erfüllt iſt. Dieſe Empfindung iſt ja das, was im Gegenſtande gedacht und als die Materie deſſelben angeſchauet wird; kann ein ſolcher Gegenſtand nun wohl als ein Ding an ſich gegeben, d. i. auch aufser meiner oder eines Andern Empfindung vorhanden ſeyn? (C. 521).

8. Hiermit hängt nun auch der Ausdruck, es giebt, zuſammen. Es giebt heifst nehmlich nicht, es iſt eine bloſse Speculation, eine leere Erkenntnifs, ſondern das, was ich denke, hat einen Gegenſtand, der nicht durchs bloſse Denken vorhanden iſt. Es kann Einwohner im Monde geben, ob ſie gleich kein Menſch jemals wahrgenommen hat; das iſt richtig. Nun ſind aber doch Einwohner im Monde auch nur Erſcheinungen oder ſinnliche Erfahrungsgegenſtände, was heifst denn das alſo: es giebt welche, da ſie doch noch Niemand wahrgenommen hat? Nichts anders, als, wenn wir unſre Erfahrungen bis zur Wahrnehmung ſolcher Gegenſtände auf dem Monde, die nur eine geringe Gröſse haben, fortſetzen könnten, ſo würden wir auf ſie treffen und ſie wahrnehmen. Denn alles das iſt

wirklich vorhanden, was mit meinen Erfahrungen nach den Geſetzen der Erfahrung zuſammenhängt, oder Eine Erfahrungsreihe ausmacht, ſ. Exiſtenz, 1. (M. JI, 600. C. 521).

9. Uns iſt wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empiriſche Fortſchritt von dieſer zu andern möglichen Wahrnehmungen, Das heifst, das einzige, was nicht durch das Erkennen ſelbſt vorhanden iſt, ſondern bei allem Erkennen vorausgeſetzt werden muſs, obwohl darum nicht ganz unabhängig vom Erkenntniſsvermögen exiſtirt, iſt der Inhalt oder der Stoff unſrer Wahrnehmungen. Dennoch iſt dieſer Inhalt oder Stoff nirgends weiter anzutreffen, als in dieſen unſern Wahrnehmungen (C. 521. f.). Die Erſcheinungen ſind bloſs in der Erfahrung gegeben, heifst alſo, in denjenigen Vorſtellungen, die mit einander in einer ſolchen nothwendigen Verknüpfung ſtehen, daſs wir dieſes Verknüpfte vieler Vorſtellungen die Erfahrung nennen, kömmt vieles vor, das nicht durchs Erkennen da iſt, aber doch ohne das Erkennen auch nicht da ſeyn würde, und was daher nicht bloſse Erkenntniſs, aber auch nicht Ding an ſich, ſondern Erſcheinung heifst (C. 523).

10. Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit ſind in dem transſcendentalen Gegenſtande der Erfahrung gegeben, heifst, unſer Verſtand muſs ſich, ſeinem ihm nothwendigen Geſetze der Cauſalität gemäſs, zu den Erſcheinungen, als dem in der Erfahrung Gegebenen, eine Urſache denken. Dieſe Urſache kann aber nicht wieder Erfahrung ſeyn, weil ſie die Urſache von etwas in der Erfahrung ſeyn ſoll; folglich iſt ſie eine Urſache, die jenſeit der Erfahrungsgrenze geſetzt werden muſs, und nicht ſinnlich wahrgenommen werden kann, alſo eine intelligibele Urſache. In dieſer Urſache ſind alſo auch die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit gegründet, das iſt durch ſie der Erfahrung gegeben, d. i. nicht bloſs durch die Erfahrungserkenntniſs vorhanden, in welchem Falle ſie bloſs ein Hirngeſpinſt, aber keine

wirklichen Gegenſtände, ſeyn würden. Uebrigens ſieht man ein, daſs die Vorſtellung von einem transſcendentalen Object nicht ſo etwas Gegebenes iſt, ſondern etwas durch die Geſetze des Erkennens Entſprungenes, von dem immer noch die Frage bleibt, ob ihm auch ein Gegenſtand correſpondirt, der dann überſinnlich und gegeben ſeyn würde (B. 523.).

11. Man kann ſich aber hierüber auch ſo ausdrücken: der transſcendentale Gegenſtand iſt nur als ein Gegenſtand in der Idee, nicht aber als ein Gegenſtand ſchlechthin gegeben. Das letzte heiſst, es iſt für mich nichts Intelligibeles da, was ich ſo beſtimmen könnte, daſs ich ſagen könnte, es ſei die Urſache des Sinnlichen. Das erſte heiſst, mein eigenes Erkenntniſsvermögen hat die beſondere Beſchaffenheit, daſs aus ihm ein Begriff (Idee) entſpringt, dem kein anderswoher gegebener Gegenſtand correſpondirt. Sondern mein Erkenntniſsvermögen gebraucht dieſe Idee nur, um ſich andere Gegenſtände, nehmlich die Erfahrungsgegenſtände, vermittelſt der Beziehung auf dieſe Idee, als Wirkungen vorzuſtellen. Es heiſst nichts weiter, als, meine Vernunft nöthigt mich, die Dinge in der Welt ſo zu betrachten, als wären ſie Wirkungen eines transſcendentalen Objects (C. 698. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. § 1. S. 33. — II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 193. ff. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 521. ff. — VIII Abſchn. S. 540. — III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 698. f.

Gebet,

δεησις, προσευχη, *preces*, *prière*. Unter dieſem Worte verſtehet man einen innerlich vor einem Herzenskündiger declarirten Wunſch (T. 105.). Es ſind hier vier Merkmale des Gebets angegeben:

a. Es iſt ein Wunſch;
b. dieſer Wunſch iſt declarirt;
c. er iſt innerlich declarirt;
d. vor einem Herzenskündiger.

a. Das Gebet ist ein Wunsch. Ein Wunsch aber ist das Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objects (A. 203.). Wenn wir nehmlich beten, so begehren wir eigentlich nur etwas, ohne dass wir, wenigstens im Moment des Gebets, selbst etwas thun, den begehrten Gegenstand zu erlangen. Man rechnet zwar auch Lob Gottes und Danksagung gegen Gott zum Gebet, allein das kann nur uneigentlich Gebet genannt werden, und macht vielmehr mit dem Gebet zusammen die Anbetung Gottes aus.

b. Dieser Wunsch ist declarirt, d. i. meine Begehrung ist auf eine willkührliche Vorstellung gerichtet, d. h. auf einen Gegenstand, von welchem ich nicht weiss, ob er und wie er möglich ist; einen solchen Wunsch nun sich oder Andern deutlich machen oder erklären heisst ihn declariren (C. 757.).

c. Er ist innerlich declarirt, d. i. durch Gedanken, die ich mir auch durch Worte denke, aber blos im innern Sinn, ohne sie eben laut heraus zu sagen (es ist nehmlich hier vom blossen Privatgebet, oder Gebet des einzelnen Menschen die Rede; das gemeinschaftliche Gebet ist eine Art der Anbetung Gottes).

d. Er ist declarirt vor einem Herzenskündiger, d. i. vor Gott, den ich mir als ein Wesen denke, das eben sowohl weiss, was blos in meinem innern Sinne vorgeht, als ich weiss, was in den äussern Sinnen eines Menschen vorgeht, dem ich gegenwärtig bin.

2. Die Absicht des Gebets oder der Handlung des Betens ist, das Sittlichgute in uns selbst fest zu gründen, und im Gemüth als Gesinnung desselben wiederhohlentlich zu erwecken. Denn Gott bedarf keiner Erklärung der innern Gesinnungen des Wünschen-

den, alſo muſs das erklärte Wünſchen im Gebet, ob es wohl gegen Gott geſchieht, doch uns ſelbſt zur Abſicht haben. Man kann aber beim Gebet zweierlei von einander ſondern, den Geiſt des Gebets und den Buchſtaben des Gebets. Der Geiſt des Gebets iſt der herzliche Wunſch, Gott in allem unſern Thun und Laſſen wohlgefällig zu ſeyn, d. i. die alle unſere Handlungen begleitende Geſinnung, dieſe Handlungen ſo zu betrachten, als ob ſie im Dienſte Gottes geſchehen. Der Buchſtabe des Gebets iſt die Einkleidung jenes Wunſches in Worte und Formeln. Es iſt für ſich klar, daſs es der Geiſt des Gebets iſt, der das Sittlichgute in uns feſt zu gründen vermag (R. 302.).

3. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienſt (wodurch Gott ſo geehrt werde, daſs er an der bloſsen Handlung des Betens ein Wohlgefallen habe) und darum als Gnadenmittel gedacht, iſt ein abergläubiſcher Wahn (ein Fetiſchmachen). Denn es wird ja durch das Beten nichts gethan, und alſo keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott nicht wirklich gedient. Der Geiſt des Gebets aber kann und ſoll ohne Unterlaſs in uns ſtatt finden (1 Theſſ. 5, 17.). Der Buchſtabe des Gebets kann höchſtens nur den Werth eines Mittels bei ſich führen, nehmlich eines Mittels zu wiederhohlter Belebung der Geſinnung in uns ſelbſt, jede Handlung ſo zu betrachten, als geſchehe ſie im Dienſte Gottes, das iſt, zu machen, daſs uns der Geiſt des Gebets ohne Unterlaſs belebe. Aber unmittelbar kann der Buchſtabe des Gebets keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben (R. 302. f.), ſ. Communion, 2. 3.

4. Das Privatgebet (von welchem hier allein die Rede iſt, weil das gemeinſchaftliche Gebet zum öffentlichen Gottesdienſt, oder auch zur Anbetung Gottes (Cultus) gehört) iſt eigentlich dem Buchſtaben nach ein Symbol, welches nur die Pflicht verſinnlicht, die Geſinnung, daſs wir uns ganz dem Reiche Gottes in uns, und auſser uns weihen, (in-

tenſive) feſtzugründen. Es ſoll alſo ein Mittel zu einer Pflichtbeobachtung ſeyn, und iſt daher ſelbſt noch keine Pflichtbeobachtung (R. 299.) ſ. Communion, 1—4.

5. Kant ſagt (R. 302.*): in dem herzlichen Wunſch, Gott in allem unſern Thun und Laſſen wohlgefällig zu ſeyn, als dem Geiſt des Gebets, ſucht der Menſch nur auf ſich ſelbſt (zu Belebung ſeiner Geſinnung vermittelſt der Idee von Gott) zu wirken. Durch die Einkleidung ſeines Wunſches in laut ausgeſprochene Worte, wodurch er ihn auch äuſserlich erklärt, ſucht der Menſch auch auf Gott (als auf eine auſser dem Menſchen befindliche Perſon) zu wirken.

6. Kant zieht daraus die Folgerung: bei dem Geiſt des Gebets iſt volle Aufrichtigkeit möglich, wenn gleich der Menſch ſich nicht anmaſst, das Daſeyn Gottes ſelbſt als völlig gewiſs betheuern zu können. Bei dem buchſtäblichen Gebet als einer Anrede nimmt er Gott als perſönlich gegenwärtig an. Hierbei kann die Aufrichtigkeit nicht ſo vollkommen angetroffen werden, weil bei demſelben der Menſch ſich wenigſtens (ſelbſt innerlich) ſo ſtellen muſs, als ob er von Gottes Gegenwart ſo überführt ſei, wie z. B. von der ſichtbaren Gegenwart eines Menſchen. Da das letztere nicht möglich iſt, weil dann Niemand daran zweifeln würde; ſo nimmt er ſeinen Beweis von der Sicherheit her (*argumentum a tuto*), und ſchlieſst, iſt Gott nicht gegenwärtig, ſo kann mein Gebet wenigſtens nichts ſchaden, iſt er aber gegenwärtig, ſo verſchafft mir das Gebet ſeine Gunſt, ſ. Fanatismus, 18**) (Q. 303.*).

7. Kant behauptet, die Wahrheit dieſer letztern Anmerkung werde ein jeder durch folgende Erfahrung beſtätigt finden. Man denke ſich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Anſehung ſolcher gereinigten Religionsbegriffe eingeſchränkten Menſchen, den ein Anderer, wenn nicht im lauten Beten ſelbſt, doch in einer dieſes anzeigenden Gebehrdung

überraſcht. Man werde von ſelbſt erwarten, daſs jener (der Betende) darüber in Verwirrung oder Verlegenheit gerathen werde (R. 303.*).

8. Kant fragt nun, warum das aber? Der Betende fürchtet, man werde glauben, er habe eine kleine Anwandlung von Wahnſinn, weil er ſich gebehrdete, als habe er Jemanden auſser ſich vor Augen, da er doch ſichtbarlich allein iſt (R. 303.*).

9. Der Lehrer des Evangeliums hat den Geiſt des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche nach ihm das Gebet des Herrn heiſst, und (wenn der Inhalt deſſelben immer in unſern Geſinnungen herrſchend iſt) das buchſtäbliche Gebet und hiermit auch ſich ſelbſt (als Buchſtaben) zugleich entbehrlich macht. Dieſe Gebetsformel enthält bloſs den Vorſatz zum guten Lebenswandel, der einen beſtändigen Wunſch in ſich ſchlieſst, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu ſeyn, weil wir das beſtändige Bewuſstſeyn unſerer Gebrechlichkeit haben; alſo enthält dieſe Gebetsformel keine eigentliche Bitte um Etwas, was uns Gott nach ſeiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, ſondern einen Wunſch, der ſeinen Gegenſtand (ein Gott wohlgefälliger Menſch zu werden) ſelbſt hervorbringt, wenn der Wunſch ernſtlich (thätig) iſt. Der Wunſch des Erhaltungsmittels unſerer Exiſtenz (gieb uns heute unſer zureichendes Brod) für einen Tag, iſt ausdrücklich nicht auf die Fortdauer deſſelben gerichtet, ſondern die Wirkung des bloſs gefühlten thieriſchen Bedürfniſſes. Folglich iſt dieſer Wunſch mehr ein Bekenntniſs deſſen, was die Natur in uns will, als eine beſondere überlegte Bitte deſſen, was der Menſch will, dergleichen die um Brod auf den andern Tag (gieb uns auch morgen unſer zureichendes Brod) ſeyn würde, welche hier aber deutlich genug (durch das heute) ausgeſchloſſen wird (R. 304.*).

10. Das Gebet dieſer Art, das in moraliſcher (nur durch die Idee von Gott belebter) Geſinnung geſchieht, weil es als der moraliſche Geiſt des Gebets ſeinen Gegen-

ſtand (Gott wohlgefällig zu ſeyn) ſelbſt hervorbringt, kann allein im Glauben geſchehen. Ein Gebet geſchieht im Glauben, heiſst nehmlich, man hält ſich der Erhörlichkeit deſſelben verſichert; von dieſer Art aber kann nichts ſeyn, als die Moralität in uns (R. 304.*).

11. Kant macht nehmlich die Bemerkung, daſs Niemand ſich von der Erhörlichkeit ſeines Gebets verſichert halten kann, wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag ginge. Denn Niemand kann überzeugt ſeyn, daſs es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden ſei, ihm ſeine Bitte zu gewähren, und nicht ihn heute noch am Mangel der Nahrungsmittel ſterben zu laſſen. Durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens aber zu verſuchen, ob Gott nicht von dem Plane ſeiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheile für uns) abgebracht werden könne, iſt ein ungereimter und zugleich vermeſſener Wahn. Ja wenn ſogar der Gegenſtand moraliſch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluſs möglich wäre (oder wir ihn wenigſtens bloſs daher erwarteten, weil wir uns nicht ſelbſt darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menſchen, die Wiedergeburt genannt), ſo iſt es doch noch ſehr ungewiſs, ob Gott es ſeiner Weisheit gemäſs finden werde, unſern (ſelbſtverſchuldeten) Mangel übernatürlicher Weiſe zu ergänzen, ſo daſs man eher Urſache hat, das Gegentheil zu erwarten (R. 305.*).

12. Der Menſch kann alſo nur um das im Glauben beten, was er ſelbſt hervorbringen kann, d. i. die moraliſch gute Geſinnung. Hieraus läſst ſich aufklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben, der immer zugleich mit einem innern Gebet verbunden ſeyn würde, für eine Bewandniſs haben könne.

a. Kann Gott dem Menſchen nicht die Kraft verleihen, übernatürlich zu wirken; denn das iſt ein Widerſpruch, es hieſse nehmlich machen, daſs eine Natururſache, als ſolche, zugleich eine übernatürliche d. i. das Gegentheil der Natururſache ſei.

b. Kann der Menſch nicht beſtimmen, was die göttliche Weisheit über diejenigen Zwecke urtheilt, die der Menſch nach ſeinen Begriffen für gute und in der Welt mögliche Zwecke hält.

c. Kann folglich der Menſch, vermittelſt des Wunſches, den er in ſich ſelbſt erzeugt hat, die göttliche Macht zu ſeinen Abſichten nicht brauchen.

Daher läſst ſich eine ſolche Wundergabe gar nicht denken. Es iſt hier aber von der die Rede, die buchſtäblich von dem Willen des Menſchen (ſie zu haben und durchs Gebet zu erlangen) abhängen ſoll (R. 305. * f.).

13. Der Glaube Matth. 17, 20., wenn man ihn nicht geradezu zu einem Unding machen will, muſs die Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen über alle andere Bewegurſachen der höchſten Weisheit Gottes ſeyn. Es heiſsen alſo jene Worte der Schrift nichts anders, als, wenn ihr die Moralität in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit (die aber der Menſch nie erreicht, obwohl in der beſtändigen Annäherung im Beſitze derſelben ſeyn kann) beſäſset; ſo müſste die Natur allen euern Wünſchen gehorchen, die aber auch alsdann nie unweiſe ſeyn, ſondern mit dem Willen der Weisheit ſelbſt, mit dem Willen Gottes, des Oberherrn der Natur, zuſammenſtimmen würden (R. 306. *)

14. Die Erbauung, die durchs Kirchengehen beabſichtigt wird, und in der das öffentliche Gebet zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethiſche Feierlichkeit iſt (R. 306.*), werde ich bei dem Worte: Kirchengehen erklären.

15. Das Privatgebet in Worte und Formeln eingekleidet, oder das buchſtäbliche Gebet, kann nicht für Jedermann Pflicht ſeyn; denn es iſt ein bloſses Mittel zur Beförderung der Pflicht, ein Mittel kann aber nur dem vorgeſchrieben werden, der es zu gewiſſen Zwecken bedarf. Nun hat aber bei weitem nicht Jedermann dieſes Mittel (in ſich und eigentlich mit ſich ſelbſt, vorgeblich

aber defto verſtändlicher mit Gott zu reden) nöthig; es muſs vielmehr durch fortgeſetzte Läuterung und Erhebung der moraliſchen Geſinnung dahin gearbeitet werden, daſs dieſer Geiſt des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchſtabe deſſelben (wenigſtens zu unſerm eignen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn das buchſtäbliche Gebet ſchwächt vielmehr die ſubjective Wirkung der moraliſchen Idee (die Andacht). Das buchſtäbliche Privatgebet iſt alſo wie jedes Symbol zufällig, und ſein Zweck, die Idee Gottes zur feſten Gründung der Pflichtgeſinnung in uns zu beleben, kann auch, obwohl nicht bei allen Menſchen auf die nehmliche Art, durch andere Handlungen erreicht werden. Welche Kraft hat nicht z. B. die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinſten Dingen und ihrer Majeſtät im Groſsen, ſo wie ſie ſchon von jeher von Menſchen hat erkannt werden können, in neuern Zeiten aber bis zum höchſten Bewundern erweitert worden iſt, das Gemüth in Anbetung zu verſetzen. Dieſe Anbetung aber iſt eine dahin ſinkende, den Menſchen gleichſam in ſeinen eigenen Augen vernichtende, Stimmung des Gemüths. Welche ſeelenerhebende Kraft iſt nicht ferner in jener Betrachtung, in Rückſicht auf unſere eigene moraliſche Beſtimmung. Ja, gegen dieſe zwiefache Kraft müſſen Worte, wenn ſie auch die des königlichen Beters David, der von allen jenen Wundern der Schöpfung wenig wuſste, wären, wie leerer Schall verſchwinden; weil das Gefühl aus einer ſolchen Anſchauung der Hand Gottes unausſprechlich iſt. Da überdem Menſchen alles gern in Hofdienſt verwandeln, was eigentlich nur auf ihre eigene moraliſche Beſſerung Beziehung hat, und die religiöſen Demüthigungen vor Gott und Lobpreiſungen deſſelben gemeiniglich deſto weniger empfunden werden, je wortreicher ſie ſind; ſo iſt vielmehr nöthig, ſelbſt bei der früheſten mit Kindern (die des Gebets noch bedürfen) angeſtellten Gebetsübung, ſorgfältig einzuſchärfen, daſs die Rede (ſelbſt innerlich ausgeſprochen, ja ſogar die Verſuche, das Gemüth zur Faſſung der Idee von Gott, die ſich einer Anſchauung nähern ſoll, zu ſtimmen,) nur ein Mittel zur

Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel seyn soll. Sonst bringen alle jene devoten Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr, nichts als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben zu bewirken (S. 307. f.)

Gebiet

der Begriffe, des Erkenntnifsvermögens, *ditio conceptuum, f. facultatum cognoscendi.* Der Theil des Bodens der Begriffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnifsvermögen, worauf sie gesetzgebend sind (U. XVI). Der Boden (*territorium*) der Begriffe ist der Theil des Feldes derselben, worin für uns Erkenntnifs möglich ist. Das Feld der Begriffe endlich ist der Inbegriff aller der Gegenstände, auf die sie bezogen werden, es mag ein Erkenntnifs derselben möglich seyn oder nicht. Begriffe sind gesetzgebend, wenn sie die Beschaffenheit des Gegenstandes möglich machen, so dafs sie die nothwendige und allgemeine Regel (das Gesetz) vorschreiben, welche den Gegenstand bestimmt; da sonst die Gegenstände die Begriffe möglich machen, durch welche die Gegenstände erkannt werden. Erfahrungsbegriffe haben also ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne. Sie haben aber kein Gebiet auf diesem Boden, sondern nur ihren Aufenthalt (*domicilium*), weil sie auf diesem Boden nur gesetzlich erzeugt und nicht gesetzgebend sind (U. XVI. M. II, 401).

2. Das gesammte Erkenntnifsvermögen hat zwei Gebiete. Das eine Gebiet ist das der Naturbegriffe, und das andere das des Freiheitsbegriffes; denn durch beide ist das Erkenntnifsvermögen *a priori* gesetzgebend, durch die Naturbegriffe, z. B. den der Ursache und Wirkung, schreibt es der Natur, und durch den Freiheitsbegriff dem Willen, Gesetze vor. Hierauf gründet sich nun auch die Eintheilung der gesammten Philosophie in die theoretische und praktische. Aber der Boden, den ihr Gebiet einnimmt und auf welchem

folglich ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung als bloßer Erscheinungen, denn Dingen an sich könnte das Erkenntnißvermögen nicht vorschreiben, wie sie beschaffen seyn sollten (U. XVII. M. II. 402).

3. Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand, denn dieser macht sogar durch den obersten Grundsatz der Apperception erst die Gegenstände möglich, und bestimmt durch die Kategorien, und die durch sie entspringenden Verstandesgrundsätze, die allgemeine und nothwendige Beschaffenheit der Gegenstände und ihres Zusammenhanges unter einander. Diese Gesetzgebung ist theoretisch, d. i. eine solche, durch die das bestimmt wird, was da ist, oder die zum Erkennen dient. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht durch die Vernunft; denn sie schreibt dem Willen das Sittengesetz vor, unabhängig von jeder Bestimmung durch Naturursachen zu handeln. Diese Gesetzgebung ist praktisch, d. i. eine solche, welche bestimmt, wie das, was durch den Willen möglich ist, seyn soll oder die zum Handeln dient. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend seyn oder ihr Gebiet haben; in Ansehung des Theoretischen, der Naturerkenntniss, kann sie nur, als gesetzkundig, vermittelst des Verstandes aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort (unbedingt) gesetzgebend oder hat darum sofort ein Gebiet, weil diese Regeln auch technisch-praktisch (bedingt gesetzgebend) seyn (d. i. Vorschriften zu einem gewissen Zweck geben) kann (U. XVII. f. M. II. 403).

4. Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen, also auch zwei verschiedene Gebiete, auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne dass eine der andern Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluss hat, z. B.

eine Naturursache eine moralische Handlung hindern oder hervorbringen kann, eben so wenig stöhrt der Freiheitsbegriff die Gesetzgebung der Natur. Das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subject läfst sich wenigstens ohne Widerspruch denken, denn das Subject darf nur eine Gesetzgebung haben für eine sensibele Causalität, die in ihren Wirkungen erscheint, und eine Gesetzgebung für eine intelligibele Causalität, welche Handlungen wirkt als ein Ding an sich. Die Einwürfe wider ein solches Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen entstehen durch einen dialektischen Schein, nach welchem man die Gegenstände der Sinne für Dinge an sich ansieht, den man aber durch Aufdeckung desselben vernichten kann (M. II, 404. U. XVIII).

5. Es fragt sich nun, warum machen diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken, nicht Eines aus? Haben sie nicht etwa gemeinschaftliche Grenzen, so dafs sie sich endlich doch als Ein Gebiet betrachten liefsen, zumal da sie einen und denselben Boden haben, auf welchem sie gesetzgebend sind? Die Antwort ist, Nein! Und dieses aus folgenden Ursachen. Der Naturbegriff macht zwar seine Gegenstände in der Anschauung vorstellig, z. B. der der Ursache ist an einer Flamme anzuschauen, welche ein Stück Papier verzehrt; aber nicht als Dinge an sich selbst, denn eine solche Flamme kann es aufser unsern Vorstellungen nicht geben, weil sie einen Raum einnimmt, der doch nur durch unser Anschauungsvermögen möglich ist. Der Freiheitsbegriff hingegen macht in seinem Gegenstande zwar ein Ding an sich selbst vorstellig, denn eine Ursache durch Freiheit, wie die moralischer Handlungen, ist nicht von andern Ursachen abhängig, dergleichen kann aber nicht Naturursache, sondern mufs ein Ding an sich seyn; aber er kann dieses Ding an sich selbst nicht in der Anschauung vorstellig machen, denn sonst müfste es Erscheinung werden und folglich nicht mehr Ding an sich seyn,

oder der Verſtand müſste es anſchauen und nicht die Sinnlichkeit, welches ein leerer unbegreiflicher Gedanke iſt. Mithin kann weder der Naturbegriff, noch der Freiheitsbegriff ein theoretiſches Erkenntniſs von ſeinem Gegenſtande, und ſelbſt von dem denkenden Subjecte, als Dinge an ſich verſchaffen. Dieſes Ding an ſich würde nehmlich das Ueberſinnliche ſeyn, das nicht Gegenſtand unſerer ſinnlichen Anſchauung, oder Gegenſtand unſerer nichtſinnlichen oder intellectuellen Anſchauung ſeyn würde. Nun muſs man zwar die Idee von einem ſolchen Ueberſinnlichen der Möglichkeit aller Gegenſtände der Erfahrung unterlegen, denn es iſt ein durch die Einſchränkung der Sinnlichkeit nothwendig gewordener Grenzbegriff, um die Anmaſsungen der Sinnlichkeit einzuſchränken, und die Natur unſers Verſtandes und unſrer Vernunft nöthigt uns, die Dinge der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie in einem ſolchen Vernunftweſen (überſinnlichen, transſcendentalen Object, Noumen, Intelligibeln) ihren Grund hätten. Aber man kann dieſe Idee niemals zu einem Erkenntniſſe erheben und erweitern, denn durch die Kategorien können Noumenen nicht erkannt werden, es müſste ihnen denn eine intellectuelle Anſchauung zum Grunde liegen (M. II, 405. U. XVIII. f.)

6. Man muſs alſo das Ueberſinnliche als ein unbegrenztes, aber auch für unſer geſammtes Erkenntniſsvermögen unzugängliches Feld denken. Auf dieſem Felde des Ueberſinnlichen (der Vorſtellungen vom Ueberſinnlichen) finden wir für uns (unſere Begriffe) keinen Boden, d. i. keinen Theil, worin für uns Erkenntniſs möglich wäre, folglich noch weniger weder für die Verſtandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretiſchen Erkenntniſs. Dieſes Feld müſſen wir zwar zum Behuf des theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen beſetzen, denen wir aber in Beziehung auf die Geſetze aus dem Freiheitsbegriffe nur praktiſche Realität verſchaffen und alſo dadurch unſer theoretiſches Erkenntniſs nicht im Mindeſten erweitern können (U. XIX. M. II, 406).

7. Ob nun zwar eine unüberſehbare Kluft zwiſchen

dem Gebiete des Naturbegriffs (dem Sinnlichen) und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs (dem Ueberſinnlichen) iſt, ſo daſs von dem erſtern zum andern (alſo vermittelſt des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang iſt, gleich als ob es ſo viele verſchiedene Welten wären; ſo ſoll doch die zweite (die überſinnliche Welt) auf die erſte (die Sinnenwelt) Einfluſs haben, nehmlich der Freiheitsbegriff ſoll den durch ſeine Geſetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, dahingegen der Naturbegriff keine Erkenntniſs in der überſinnlichen Welt zu Stande bringen und daher die Sinnenwelt auf die überſinnliche Welt keinen Einfluſs haben kann. Die Natur muſs folglich auch ſo gedacht werden können, daſs die Geſetzmäſſigkeit ihrer Form wenigſtens ſo beſchaffen ſei, daſs die in der Natur nach Freiheitsgeſetzen zu bewirkenden Zwecke möglich ſeyen. Alſo muſs es doch einen Grund der Einheit des Ueberſinnlichen (des transſcendentalen Subſtracts der Natur, oder deſſen, was der Natur zum Grunde liegt), mit dem, was der Freiheitsbegriff zum Praktiſchen enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretiſch noch praktiſch zu einem Erkenntniſſe der überſinnlichen Welt tauglich iſt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der ſinnlichen Welt, zu der nach den Principien der überſinnlichen Welt möglich macht (U. XIX. M. II, 407).

8. Und ſo haben wir denn den Inbegriff aller Gegenſtände, worauf Begriffe *a priori* angewendet werden können, um ein Erkenntniſs derſelben zu Stande zu bringen, nach der verſchiedenen Zulänglichkeit unſerer Vermögen zu dieſer Abſicht eingetheilt. Wir ſahen nehmlich den Inbegriff aller dieſer Gegenſtände als das Feld an, das wir zur Erkenntniſs zu bearbeiten bemüht ſind; dies Feld aber iſt von zweierlei Art, ein Theil deſſelben bringt keine Erkenntniſs hervor, dies iſt das Feld des Ueberſinnlichen. Ein andrer Theil dieſes Feldes iſt tauglich für unſere Erkenntniſs, iſt alſo ein Boden, worauf Erkenntniſs möglich iſt, und auf den wir unſer Erkenntniſsvermögen mit Erfolg anwenden können, dies iſt das Feld des Sinnlichen. Auf einem Theil dieſes

Bodens hat nun wieder unſer Erkenntnifsvermögen ſein Gebiet, d. i. die Begriffe *a priori* beſtimmen die Beſchaffenheit der Gegenſtände, und dies iſt der Boden der Form *a priori* aller Erfahrungserkenntnifs; auf einem andern Theile dieſes Bodens haben unſer Erkenntnifsvermögen und folglich die Vorſtellungen deſſelben blofs ihren Aufenthalt, d. h. die Gegenſtände beſtimmen die Beſchaffenheit der Begriffe, und das iſt der Boden des ſinnlichen Stoffs oder der Materie aller unſrer Erfahrungserkenntnifs (U. XVI. M. II, 400).

9. So weit alſo Begriffe *a priori* ihre Anwendung haben, ſo weit reicht der Gebrauch unſers Erkenntnifsvermögens nach Principien. Das Erkenntnifsvermögen nach Principien oder die Vernunft iſt nehmlich ein ſolches, durch welches Erkenntnifs ohne alle Erfahrung möglich iſt, ſo dafs die Erſcheinungen oder Erfahrungsgegenſtände durch Regeln *a priori*, vermittelſt des Verſtandes, Einheit bekommen, und dieſe Regeln ſelbſt werden durch die Vernunft vermittelſt gewiſſer Grundbegriffe Einheit bekommen, welche Grundbegriffe eben den Namen der Principien führen. So weit aber das Erkenntnifsvermögen nach Principien reicht, ſo weit reicht auch die Philoſophie, welche das Syſtem aller Erkenntnifs aus Begriffen iſt, das eben durch jene Principien die Einheit bekömmt, die es zu einem Syſtem macht. (U. XVI. M. II, 399).

Gebot

der Sittlichkeit, der Vernunft, der Pflicht, Geſetz der Sittlichkeit, der Vernunft, kategoriſcher Imperativ, apodiktiſch-praktiſches Princip, *praeceptum morale*, *précepte*, *commandement moral*, *loi morale*, die Vorſtellung eines objectiven Princips, ſofern es für einen Willen nöthigend iſt (G. 37); die Formel des Gebots (oder Verbots, welches hier unter dem Begriffe des Gebots mit enthalten iſt. Das Gebot iſt entweder bejahend und heifst Gebot (*lex praeceptiva*)

in engerer Bedeutung, oder verneinend und heifst Verbot (*lex prohibitiva*), die Formel beider aber heifst Imperativ (K. VI). Der Imperativ ift alfo nur die Art, wie das Gebot ausgedrückt wird, und fein Zeichen (*fignum praecepti*) ift der Ausdruck: du follft (oder du follft nicht).

2. Da aber ein kategorifcher Imperativ, d. i. derjenige, der ohne alle Bedingung, ohne alles warum und wozu gebietet, jederzeit eine folche Formel ift, die ein Gebot ausdrückt, fo kann man auch fagen, die kategorifchen Imperative find Gebote (Gefetze) der Sittlichkeit (K. XXVIII). Gebote find nehmlich Gefetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleiftet werden mufs: und diefe Gebote drücken die kategorifchen Imperative aus, und man kann daher auch den kategorifchen Imperativ für das Gebot der Sittlichkeit nehmen. Eigentlich aber find die drei Begriffe, Gefetz, Gebot und Imperativ fehr verfchieden. Das Gefetz ift eine Regel, die ohne alle weitere Bedingung und zwar von Jedermann befolgt werden mufs, (ohne Rückficht darauf zu nehmen, ob das Wefen, welches das Gefetz befolgt, dazu neceffitirt werde, wie der Menfch, oder es von felbft wolle, wie Gott); ift diefes Gefetz nun der Neigung eines vernünftigen Wefens zuwider, fo heifst es für den Willen diefes Wefens ein Gebot (weil das Subject zur Befolgung neceffitirt oder genöthigt wird); und die Formel eines folchen Gebots, oder der Ausdruck deffelben, zum Unterfchiede von der blofsen Vorftellung deffelben, heifst Imperativ; der aber, wenn er ein Gebot ausdrückt, jederzeit kategorifch ift. Der kategorifche Imperativ alfo, als derjenige, der durch keine Bedingung eingefchränkt ift, kann ganz eigentlich ein Gebot heifsen, weil er abfolute obgleich praktifche Nothwendigkeit ausdrückt; und eben fo kann man auch die beiden Ausdrücke Gebot und Gefetz für einander gebrauchen (G. 43. f).

3. Es giebt nehmlich aufser den kategorifchen Imperativen noch andere, z. B. die Imperativen der Klug-

heit, welche unter einer gewiſſen Bedingung ihre Regel geben, nehmlich wenn du deine Wohlfahrt willſt, ſo thue das und das. Nun will der Menſch aber jederzeit ſeine Wohlfahrt, folglich ſind die Imperativen der Klugheit aſſertoriſche Sätze, d. i. ſolche, die zwar mit keiner Nothwendigkeit verknüpft ſind, in welchem Falle ſie apodiktiſch wären, aber doch auch nicht bloſs problematiſch oder ſolche ſind, bei denen die Befolgung derſelben noch zweifelhaft iſt, denn da die Bedingung jederzeit da iſt, ſo iſt auch die Regel jederzeit eine ſolche, die als wirkliche Regel des menſchlichen Handelns angeſehen wird. Dieſe Regel unterſcheidet ſich alſo dadurch in die Augen fallend von einem Gebot, daſs ſie nicht wie dieſes gebietet, d. i. die Handlungen nicht als praktiſch nothwendig darſtellet, wenn dieſe objectiv, d. h. an und für ſich und nicht wie ſie ein einzelnes Subject anſieht, betrachtet werden. Dieſe Imperativen der Klugheit ſind daher eher für Anrathungen der Klugheit (Klugheitsregel) als Gebote der Vernunft (moraliſche Geſetze, die den ſinnlich bedingten Willen, d. i. den Willen, der auf ſinnliche Gegenſtände gerichtet iſt, welche Bedürfniſſe für das ſinnliche Subject ſind, nöthigen) zu halten. Es giebt mithin keinen Imperativ, der im ſtrengen Verſtande geböte, das zu thun, was glücklich macht (G. 47. P. 258).

4. Der kategoriſche Imperativ lautet alſo allein als ein praktiſches Geſetz, d. i. als eine Regel, die den Willen eines Jeden beſtimmen ſoll; die übrigen Imperativen ſind zwar auch insgeſammt Principien des Willens, d. i. ſynthetiſche Sätze *a priori*, die den Willen nach Begriffen beſtimmen; aber ſie können nicht Geſetze heiſsen, weil ihnen die praktiſche Nothwendigkeit nicht anhängt. Dasjenige nehmlich, was nicht an ſich zu thun nothwendig iſt, ſondern bloſs zur Erreichung einer beliebigen Abſicht, kann an ſich als zufällig betrachtet werden, denn wir können jederzeit von der Vorſchrift loskommen, wenn wir wollen. Du darfſt nur die Abſicht aufgeben, du darfſt nur nicht glücklich

ſeyn wollen, nur dieſen oder jenen Zweck nicht erreichen wollen, ſo bedarfſt du weder auf die Rathſchläge der Klugheit, noch auf die Regeln zu achten, wie du dieſes oder jenes zu machen habeſt. Aber die Abſicht deine Pflicht zu thun darfſt du niemals aufgeben, du darfſt nicht wollen unmoraliſch ſeyn; das unbedingte Gebot läſst folglich dem Willen kein Belieben in Anſehung des Gegentheils frei, weil es ohne alle Bedingung gebietet, mithin führt es allein diejenige Nothwendigkeit bei ſich, welche wir zum Geſetze verlangen (G. 50).

5. Was aus der beſondern Naturanlage der Menſchheit, was aus gewiſſen Gefühlen oder einem Hange abgeleitet wird, das kann kein Gebot abgeben. Ferner kann ſogar das kein Gebot werden, was aus einer beſondern der menſchlichen Natur eigenen Richtung entſpringt. Denn das würde nicht für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens, und alſo auch nicht nothwendig, gelten können. So etwas kann nur eine Maxime für uns, ein ſubjectives (auf ein beſtimmtes Subject berechnetes) Princip des Handelns abgeben. Wir haben nehmlich dann Hang und Neigung, darnach zu handeln, und machen uns daraus eine Handlungsregel, die folglich auch nur für den gelten darf, der ſie hat. Dieſe Handlungsregel kann aber kein objectives (ohne Rückſicht auf das handelnde Subject, folglich für Jedermann geltendes) Princip des Handelns werden, nach welchem wir angewieſen wären zu handeln, wenn gleich Hang und Neigung in uns dawider wären. Es beweiſet ſogar um deſto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht, je weniger die ſubjectiven (im handelnden Subject befindlichen) Urſachen dafür, und je mehr ſie dagegen ſind, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Geſetz im mindeſten zu ſchwächen, und ſeiner Gültigkeit etwas zu benehmen (G. 60).

6. Ein Gebot (welches für das ſinnlich afficirte Subject Zwang ankündigt P. 143), daſs jedermann ſich glücklich zu machen ſuchen ſollte, wäre folglich thöricht. Denn man gebietet niemals Jemanden das, was er ſchon unaus-

bleiblich von ſelbſt will; man müſste ihm bloſs die Maaſsregel gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, iſt ganz vernünftig; denn der Vorſchrift derſelben will erſtlich eben nicht Jedermann gerne gehorchen, wenn ſie mit Neigungen im Widerſtreite iſt, welches eben die Vorſchrift zum Gebot macht, und was die Maasregeln betrifft, wie er dieſes Geſetz befolgen könne, ſo dürfen dieſe hier nicht gelehrt werden; denn was er in dieſer Beziehung will, das kann er auch (P. 65). Mit den Lehren der Sittlichkeit iſt es alſo anders bewandt, als mit den Lehren der Glückſeligkeit. Jene gebieten für Jedermann, er mag ſittlich ſeyn wollen oder nicht; denn er ſoll es, ohne alle Bedingung, ſeyn, die Glückſeligkeitslehren ſind nur Rathſchläge für den, der glückſelig ſeyn will. Die Sittlichkeitslehren gebieten, ohne Rückſicht auf Jemands Neigungen zu nehmen; die Rathſchläge der Glückſeligkeitslehre müſſen auf Neigungen Rückſicht nehmen, denn was nicht Nnigungen befriedigt, kann nicht glückſelig machen. Die Autorität der ſittlichen Vorſchriften als Gebote beruhet auf dem, was ein Gebot zum Gebot macht, daſs ſie nehmlich für Jedermann gelten, er mag ſittlich ſeyn wollen oder nicht, ſeine Neigungen mögen damit übereinſtimmen oder nicht; denn er ſoll ſittlich ſeyn, bloſs, weil und inſofern er frei iſt, und praktiſche Vernunft hat. Das heiſst, derjenige, der einen freien, von Neigungen unabhängigen, und alſo ſich ſelbſt gebietenden, und nach dieſen Geboten zu beſtimmen möglichen, Willen (d. i. praktiſche Vernunft) hat, wird ſich deſſelben nur dadurch bewuſst, daſs er etwas ſoll, was er als ſinnliches Weſen oft nicht will, und daſs er dieſes Sollen ſich ſelbſt auflegt, welches nur dadurch möglich iſt, daſs das, was er ſoll, von ihm als etwas gedacht wird, was Jedermann, der ſich nicht von ſeinen ſinnlichen Neigungen beherrſchen läſst, will und nicht anders als wollen kann, d. i. was die Form des Geſetzes annimmt. Denn ein (praktiſches) Geſetz iſt eine Regel, die für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig iſt.

Folglich ist es die Allgemeingültigkeit, oder das, was das Gesetz zum Gesetze macht, was auch dem Gebote die Autorität giebt, den Willen auch dann zu bestimmen, wenn die Neigung diesem Gebot entgegen ist (T. IX. f.)

7. Auf der andern Seite dürfen wir uns auch nicht anmafsen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und uns schmeicheln, als vom Gebote unabhängig, blofs aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir müssen dem Ansehen des Gesetzes (obgleich unsere eigene Vernunft dasselbe giebt) nicht durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, dafs wir den Bestimmungsgrund unsers Willens etwa nicht im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben. Die Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist daher schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach (P. 147).

8. Hiermit stimmt auch die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, (Matth. 22, 37 ff.) ganz wohl zusammen. Denn es fodert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläfst diese nicht der beliebigen Wahl (P. 147 f.)

9. Die Liebe zu Gott kann hier nehmlich nicht die Neigung der Liebe (Zuneigung), die pathologische (das Gefühl der) Liebe, heifsen; denn die seist unmöglich, weil Gott nicht in die Sinne fällt und folglich keine Gefühle rege machen kann. Eine solche sinnliche Liebe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden, denn es nicht möglich, auf Befehl zu lieben. Wir müssen also in jenem Kern aller

Geſetze eine praktiſche Liebe vorſtehen, *d. i.* eine ſolche, die in dem Willen oder den Grundſätzen der Handlungen liegt; ſie beſteht in der Pflicht, Anderer Zwecke, ſofern dieſe nur nicht unſittlich ſind, zu den meinen zu machen. Gott lieben, heiſst in dieſer Bedeutung, ſeine Gebote gern thun; den Nächſten lieben, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieſes zur Regel macht, kann auch nicht gebieten, dieſe Geſinnung zu haben, ſondern bloſs, darnach zu ſtreben (dies drücken auch die Worte Jeſu: aus allen Kräften, aus); denn ein Gebot, daſs man etwas gern thun ſoll, iſt in ſich widerſprechend; weil ein Gebot darüber ganz unnöthig ſeyn würde, wenn wir es gerne thäten; thäten wir es aber nicht gerne, ſo wäre ja das Gebot gegen die Neigung, und könnte dieſer nicht gebieten, anders zu ſeyn. Folglich kann dieſe Liebe nur das beſtändige, obgleich unerreichbare Ziel unſrer Beſtrebungen ſeyn. Könnten wir dieſe Liebe je erreichen (welches in keinem Zeitpunct unſres Daſeyns möglich iſt), ſo würde das Geſetz aufhören, für uns Gebot zu ſeyn (P. 148 ff. M. II, 283).

10. Hierdurch wird nicht nur das (in 8) angeführte evangeliſche Gebot auf deutliche Begriffe gebracht, um der Religionsſchwärmerei in Anſehung der Liebe Gottes zu ſteuern, ſondern es ſoll auch dadurch der moraliſchen Schwärmerei abgeholfen, oder ihr vorgebeugt werden. Die ſittliche Stufe des Menſchen iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz. Seine Geſinnung bei der Erfüllung dieſes Geſetzes ſoll ſeyn, es aus Pflicht zu thun; ſein moraliſcher Zuſtand iſt Tugend, *d. i.* moraliſche Geſinnung im Kampfe. Es iſt lauter moraliſche Schwärmerei, wenn man ſich in den Wahn verſetzt, als gehorchte man nicht aus Pflicht, ſondern willig und gern. Denn dadurch wird die Triebfeder der geſetzlichen Handlungen pathologiſch (eine Triebfeder der Neigung und liegt in der Sympathie oder auch Philautie), aber nicht moraliſch (liegt nicht im Geſetze). Ueberdem bringt es die phantaſtiſche Denkungsart hervor, als habe man nicht einmal ein Gebot nöthig.

Es laſſen ſich wohl Handlungen unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, aber dann müſſen auch Spuren davon da ſeyn, daſs dieſe Thaten aus Achtung für die Pflicht, und nicht aus Herzensaufwallungen geſchehen ſind (P. 150. ff. M. II., 284.) ſ. übrigens: Imperativ, kategoriſcher.

Gebrauch,

uſus, uſage. Die Anwendung einer Vorſtellung, eines Erkenntniſsvermögens. Man kann aber von einer Vorſtellung oder einem Erkenntniſsvermögen mancherlei Anwendung machen, und dieſe verſchiedene Arten des Gebrauchs, ſo weit ſie Beziehung auf die kritiſche Philoſophie haben, will ich hier erläutern.

1. Apodiktiſcher Gebrauch der Vernunft (*uſus rationis apodicticus*); wenn das Allgemeine ſchon an ſich gewiſs und gegeben iſt, und es nur Urtheilskraft zur Subſumtion erfordert, ſo daſs das Beſondere dadurch nothwendig beſtimmt wird (C. 674). Apodiktiſch heiſst nehmlich, was mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden iſt (C. 45.). So machen wir z. B. im Praktiſchen einen apodiktiſchen Gebrauch von der Vernunft, wenn wir den oberſten Grundſatz der Moral (das oberſte Moralprincip) für gewiſs und durch die Vernunft ſelbſt gegeben erkennen, und nun eine jede Handlungsregel, die uns aufſtöſst, dadurch jenem Grundſatze, vermittelſt unſrer Urtheilskraft, unterordnen (ſubſumiren), daſs wir dieſe beſondere Regel, den Kriterien oder Kennzeichen, die jenes Moralprincip angiebt, (die Allgemeingültigkeit und praktiſche Nothwendigkeit) gemäſs, für moraliſch oder unmoraliſch (für allgemeingültig und praktiſch-nothwendig, oder ſubjectiv-gültig und praktiſch-zufällig) erklären. Hierdurch wird alſo die beſondere Handlungsregel (Maxime) nothwendig beſtimmt, d. h. es kann gar nicht anders ſeyn, das Gegentheil iſt nicht möglich; entweder kann die beſondere Handlungsregel von mir als all-

gemeines Geſetz gewollt werden, ſo iſt ſie ein Moralgeſetz, und für mich, wenn meine Neigungen ihr entgegen ſind, ein Gebot; oder ich kann ſie als allgemeines Geſetz nicht denken, oder doch nicht wollen, ſo iſt ſie unmoraliſch, und ich darf nicht nach derſelben handeln, ſo gern ich auch für mich dieſe Ausnahme machen möchte.

3. Dialektiſcher Gebrauch (*uſus dialecticus*); ein ſolcher Gebrauch, wodurch der Schein der Erkenntniſs eines Gegenſtandes erregt wird. So iſt der Gebrauch des reinen Verſtandes dialektiſch, wenn man durch die aus ihm entſpringenden reinen Erkenntniſſe allein ſchon, ohne alle Anſchauung, Gegenſtände zu erkennen wähnt; z. B. aus dem Satze des zureichenden Grundes das Daſeyn eines Welturhebers (C. 88.).

4. Empiriſcher Gebrauch (*uſus empiricus*); ein ſolcher Gebrauch, der lediglich auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung (Gegenſtände der Sinne oder Erſcheinungen) eingeſchränkt iſt. So iſt es ein empiriſcher Gebrauch des Raums, wenn dieſer Gebrauch auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt iſt. Dieſen empiriſchen Gebrauch macht z. B. der Geometer von demſelben, wenn er die Entfernungen der Planeten von der Erde, nach den Grundſätzen der Geometrie und Trigonometrie, beides Wiſſenſchaften von den allgemeinen und nothwendigen Beſtimmungen des Raums, durch Conſtructionen deſſelben, beſtimmt (C. 81.).

Der Verſtand kann von allen ſeinen Grundſätzen *a priori*, ja von allen ſeinen Begriffen keinen andern als empiriſchen Gebrauch machen. Das iſt ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, ſehr wichtige Folgen hat. Die Wahrheit dieſes Satzes erſiehet man aber aus Folgendem. Zu jedem Begriff in einem ſolchen Grundſatze *a priori* gehört

a. die logiſche Form deſſelben;

b. die Möglichkeit ihm einen Gegenſtand zu geben. Ohne den Gegenſtand iſt er ein leerer Gedanke und

keine Erkenntnifs. Nun kann einem Begriffe der Gegenſtand nicht anders als in der Anſchauung gegeben werden. Die reine Anſchauung aber hat nur als Form einer empiriſchen Anſchauung Gültigkeit. Folglich kann einem Begriff der Gegenſtand nicht anders als durch empiriſche Anſchauung gegeben werden, folglich beziehen ſich alle Begriffe *a priori* und alle Grundſätze *a priori* auf empiriſche Anſchauungen, d. i. auf *Data* (das Gegebene) zur möglichen Erfahrung. Ohne dieſes haben ſie gar keine objective Gültigkeit, ſondern ſind ein bloſses Spiel der Einbildungskraft oder des Verſtandes. So wäre die ganze Mathematik, mit allen ihren Conſtructionen, Grundſätzen und Lehrſätzen, ein Gewebe von lauter bedeutungsloſen Hirngeſpinſten, könnten wir nicht immer ihre Bedeutung an den Erfahrungsgegenſtänden darlegen (C. 297. ff. M. I. 342.).

Dafs dieſes auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus geſponnenen Grundſätzen ſei, erhellet aus der Unmöglichkeit, ſie ohne Bedingungen der Sinnlichkeit real zu definiren. Einen Begriff real definiren heifst nehmlich, verſtändlich machen, dafs ſein Gegenſtand möglich ſei, welches in der Euklideiſchen Geometrie z. B. durch die Auflöſung der Aufgaben geſchieht. Wollen wir nun die Kategorien real definiren, ſo müſſen wir uns gleich zu Bedingungen der Sinnlichkeit herablaſſen, folglich mufs ihr Gebrauch auch nun allein auf Gegenſtände der Sinnlichkeit eingeſchränkt ſeyn. Nimmt man aber die Bedingungen der Sinnlichkeit weg, ſo fällt alle Bedeutung der Kategorien weg, d. i. ſie haben keinen Gegenſtand, der durch ſie gedacht werden kann, und man kann ſich ſelbſt durch kein Beiſpiel faſslich machen, was unter einer ſolchen Kategorie oder einem ſolchen Stammbegriffe des reinen Verſtandes eigentlich für ein Ding gemeint ſei (C. 300. M. I. 343.).

Beiſpiele. Den Begriff der Gröſse kann Niemand anders erklären als ſo: dafs ſie die Beſtimmung eines Dinges ſei, dadurch gedacht werden kann, wie vielmal Eins in ihm geſetzt iſt; allein dieſes wieviel-

mal gründet ſich auf die ſucceſſive Wiederhohlung der Eins in der Zeit. Die Kategorie der Realität kann man im Gegenſatze mit der der Negation nur alsdann erklären, wenn man ſich eine Zeit, als den Inbegriff von allem Seyn, gedenkt, die entweder womit erfüllt, oder leer iſt, ohne die Vorſtellung dieſer Erfüllung oder Leere ſind Realität und Negation bloſs die logiſche Bejahung und Verneinung im Urtheil ohne Inhalt, oder etwas, das von dem Subject bejahet oder verneint wird, d. i. ohne allen Gegenſtand. Eben ſo iſt die Beharrlichkeit (ein Daſeyn zu aller Zeit) die Hauptvorſtellung im Begriffe der Subſtanz. Man wird in der (von aller ſinnlichen Vorſtellung) reinen Kategorie der Urſache (wenn man die Zeit wegläſst, in der etwas auf etwas anders nach einer Regel folgt) nichts weiter finden, als daſs ſie ſo etwas ſei, woraus ſich auf das Daſeyn eines andern Gegenſtandes (der Wirkung) ſchlieſsen läſst; und es würde dadurch nicht allein Urſache und Wirkung gar nicht von einander unterſchieden werden können (weil es an dem Kennzeichen der Abhängigkeit der Wirkung von der Urſache, der nothwendigen Folge derſelben auf die Urſache in der Zeit fehlen würde); ſondern der Begriff der Urſache würde auch gar keine Beſtimmung haben, wie er auf irgend einen Gegenſtand paſſe (d. i. etwas, woran ich erkennen könnte, daſs der Gegenſtand eine Urſache oder das ſei, woraus ſich auf das Daſeyn von etwas anderm ſchlieſsen laſſe). Und ſo iſt es mit allen Kategorien (M. I. 344. C. 300. ff.), ſ. Schema.

Hieraus ſieht man nun, was unter dem empiriſchen Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe, oder Kategorien, zu verſtehen iſt; und zugleich folgt hieraus unwiderſprechlich, daſs ſie, zum Erkenntniſs eines Gegenſtandes, keinen andern als empiriſchen Gebrauch haben können. Folglich können auch die Grundſätze des reinen Verſtandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung auf Gegenſtände bezogen werden. Es können alſo durch ſie

nur Gegenſtände der Sinne, Erſcheinungen, niemals aber (ohne Unterſchied) Dinge überhaupt, z. B. Dinge an ſich, erkannt werden. Wollen wir alſo durch jene Grundſätze Dinge erkennen, ſo geht das nur mit einer gehörigen Einſchränkung. Wir müſſen nehmlich darauf ſehen, daſs es auch Dinge ſind, die ſinnlich angeſchauet werden können (C. 303. M. I, 345.). Die transſcendentale Analytik iſt ein Kanon der Beurtheilung des empiriſchen Gebrauchs der Kategorien und Grundſätze des reinen Verſtandes (C. 88.), ſ. Logik.

5. Formaler Gebrauch (*uſus formalis*); der Gebrauch von etwas als einer Form, z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntniſſe, daſs ſie als Formen, entweder der Sinnlichkeit oder des Verſtandes, bloſs auf Gegenſtände angewendet werden, die uns in der Anſchauung gegeben ſind. So iſt es ein formaler Gebrauch des Raums, wenn die geometriſche Erkenntniſs deſſelben angewendet wird, um die Gröſse und Geſtalt des Mondes, ſeine Entfernung von der Erde, und die Beſchaffenheit ſeiner Oberfläche zu beſtimmen. Denn der Mond iſt ein in der Anſchauung gegebener äuſserer Gegenſtand, der alſo durch die reine Form des Raums einen Theil ſeiner allgemeinen und nothwendigen ſinnlichen Beſchaffenheiten, d. i. ſolche, die ihm als Gegenſtande im Raume zukommen müſſen, erhält. Man macht alſo einen formalen Gebrauch von den reinen Anſchauungen, den reinen Verſtandeserkenntniſſen und Grundſätzen, wenn man ſich derſelben innerhalb der Grenzen der Erfahrung bedient. Folglich iſt der formale Gebrauch einer reinen Erkenntniſs mit dem empiriſchen einerlei, und der veränderte Ausdruck will nur anzeigen, daſs man ſich der reinen Erkenntniſſe als bloſser Formen der Gegenſtände und nicht als ſolcher Vorſtellungen bedient, durch die allein ſchon, ohne alle Materie, wirkliche Gegenſtände erkannt werden könnten, d. i. die ohne Eindrücke auf die Sinne ſchon Gegenſtände hätten, welche an und für ſich (nicht bloſs in unſern Vorſtellungen) exiſtirten (C. 88.).

6. Hyperphyſiſcher überſinnlicher Gebrauch (*uſus hyperphyſicus*); der Gebrauch von etwas zu einem überſinnlichen Zweck. Z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntniſſe, oder des Verſtandes und der Vernunft, daſs ſie angewendet werden, überſinnliche Gegenſtände damit zu erkennen. So war es ein hyperphyſiſcher Gebrauch, welchen derjenige von der Erkenntniſs des Raums, d. i. der Geometrie, machte, der eine Geometrie der Gottheit ſchrieb; denn er wähnte, die reine Erkenntniſs des Raumes gehe auch auf Gegenſtände, die auf unſere äuſsern Sinne keinen Eindruck machen und folglich nicht Cörper ſind. Gott iſt kein Gegenſtand der äuſsern Sinne, und folglich gilt von ihm auch keine geometriſche Erkenntniſs (C. 89.).

7. Logiſcher Gebrauch (*uſus logicus*) des Verſtandes; derjenige Gebrauch des Verſtandes, oder des obern Gemüthsvermögens, durch den alles Gegebene bloſs einander untergeordnet (ſubordinirt) wird. Dieſer logiſche Gebrauch des Verſtandes iſt allen Wiſſenſchaften gemein, denn in allen Wiſſenſchaften werden die niedrigern Begriffe den höhern (als ihrem gemeinſchaftlichen Merkmale) untergeordnet, und beiderlei Arten der Begriffe nach dem Satze des Widerſpruchs mit einander verglichen. Denn alle gegebene Erkenntniſs ſteht entweder unter einem ihnen allen gemeinſchaftlichen Merkmale, das in jeder von ihnen allen als Merkmal enthalten iſt, oder ſie widerſpricht dieſem Merkmale, d. h. hat unter ihren Merkmalen eins, welches jenem Merkmale gerade entgegengeſetzt iſt (S. III. §. 5.).

Durch den logiſchen Verſtandesgebrauch alſo werden auch die gegebenen reinen ſinnlichen (ſenſitiven) Erkenntniſſe einander untergeordnet. Es giebt nehmlich allgemeinere ſinnliche Erkenntniſſe, die für die beſondern nichts anders als höhere (aber ſinnlich dargeſtellte, oder in der Anſchauung gegebene) Begriffe ſind; und eben ſo werden auch die Erſcheinungen den allgemeinern Geſetzen derſelben untergeordnet. Eine ſolche reine ſinnliche Erkenntniſs iſt z. B. die des Trian-

gels, der alle beſondere Arten der Triangel durch den logiſchen Verſtandesgebrauch untergeordnet werden. Durch dieſen logiſchen Gebrauch des Verſtandes werden aber nicht etwa die Erkenntniſſe des Triangels und ſeiner Arten nicht ſinnliche oder bloſs intellectuelle Erkenntniſſe, d. i. ſolche, durch die wir die ſinnliche Erkenntniſs nach und nach von dem entkleiden, was ſie Sinnliches in ſich hat; welches doch der Fall ſeyn müſste, wenn, wie Leibnitz behauptete, die ſinnliche Erkenntniſs die verworrene der Dinge an ſich und die intellectuelle Erkenntniſs die deutliche Erkenntniſs der Dinge an ſich wäre. Denn die Erkenntniſs heiſst ſinnlich wegen ihrer Erzeugung (durch Eindrücke auf die Sinne, oder aus der Sinnlichkeit ſelbſt), nicht aber darum, weil ſie etwa noch nicht unter einander nach dem Satze des Widerſpruchs und der Identität ſind verglichen und dadurch deutlich gemacht worden. Denn der Verſtand mag z. B. noch ſo viel an den Sätzen der Geometrie thun, indem er Schlüſſe aus dem (durch reine Anſchauung) ſinnlich Gegebenen nach logiſchen Regeln zieht, ſo werden ſie doch dadurch nie über die Sphäre der ſinnlichen Erkenntniſs gehoben. Von der Anſchauung giebt es keinen Weg zur Erfahrung, auſser durch die Reflexion nach dem logiſchen Verſtandesgebrauch. Anſchauung iſt nehmlich das, was bei ſinnlichen Gegenſtänden und Erſcheinungen vor dem logiſchen Verſtandesgebrauche hergeht; die reflectirte Erkenntniſs aber, welche aus Vergleichung mehrerer Anſchauungen vermittelſt des Verſtandes entſteht, heiſst Erfahrung (S. III., §. 5.).

8. Materialer Gebrauch (*uſus materialis*); der Gebrauch von etwas als einer Materie. Z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntniſſe, daſs durch ſie Gegenſtände, ohne alle dazu gegebene empiriſche Anſchauung, ſollen erkannt werden, ſ. Gebrauch, formaler. So iſt es ein materialer Gebrauch des Begriffs der Urſache, wenn durch den bloſsen Begriff derſelben der Realgrund der Welt ſoll erkannt werden; denn wenn ich etwas als Urſache erkennen will, ſo muſs etwas in der Anſchauung gegeben ſeyn, was ich als Ur-

ſache erkenne, ſonſt iſt mein Begriff leer; nun iſt mir aber nichts gegeben, was ich für die Urſache der Welt erkennen könnte; folglich hat der Begriff der Urſache dann keinen weitern Inhalt, als ſeine eigenen Merkmale, d. i. ich denke blos den Begriff Urſache, wenn ich meine die Urſache der Welt zu erkennen. Wenn man ſich alſo der reinen Verſtandeserkenntniſſe und Grundſätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus bedient, ſo macht man einen materialen Gebrauch von denſelben; weil ſie uns dann ſelbſt ſollen die Materie (die Gegenſtände) an die Hand geben, da ſie doch nur die Form der ſinnlichen Gegenſtände, folglich ohne eine durch die ſinnliche Anſchauung gegebene Materie leer, ſind (C. 88.).

Derjenige macht alſo einen materialen Gebrauch von den reinen Verſtandesbegriffen, der durch ſie über Gegenſtände ohne Unterſchied urtheilt, alſo auch über ſolche, die uns doch nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerlei Weiſe gegeben werden können. Er gebraucht ſie material, wenn er ſich mit dem reinen Verſtande allein wagt, ſynthetiſch über Gegenſtände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entſcheiden, die doch nicht in der Anſchauung gegeben ſind (C. 89.).

Moraliſcher Gebrauch, ſ. Gebrauch, praktiſcher.

9. Praktiſcher Gebrauch, moraliſcher Gebrauch (*uſus practicus*, *uſus moralis*); derjenige Gebrauch, daſs dadurch der Wille beſtimmt wird. Der praktiſche Gebrauch der Vernunft iſt derjenige, daſs die Vernunft den Willen zu den Handlungen beſtimmt, ihm Zweck und Mittel vorſchreibt, und ihm zugleich zur Triebfeder dient. Die Vernunft ſchreibt z. B. dem Willen die Befolgung des Moralgeſetzes zum oberſten Zweck vor, und ordnet dieſem das Streben nach Glückſeligkeit unter. Das thut die Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauch. Im moraliſchen Gebrauche der Vernunft etwas ſuchen und auf demſelben gründen, heiſst alſo, in der Vernunft, in ſo fern aus ihr ein den

Willen unbedingt verpflichtendes Geſetz hervorgeht (G. 5. P. 8.).

Der Begriff einer Cauſalität mit Freiheit läſst ſich zum Behuf des bloſs praktiſchen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigen, d. h. wenn der Wille durch das aus der Vernunft entſpringende Moralgeſetz beſtimmt wird, ſo wird dadurch zugleich eine von allen vorhergehenden wirkenden Urſachen ganz unabhängige Urſache in uns (die vom Geſetze der Natur unabhängige praktiſche oder den Willen beſtimmende Vernunft) vorausgeſetzt. Die Vernunft wird in ihrem praktiſchen Gebrauche betrachtet, wenn ſie als von Grundſätzen *a priori* (und nicht von empiriſchen Beſtimmungsgründen, von Gegenſtänden der Sinne vermittelſt der Neigungen) ausgehend, betrachtet wird. Der gemeinſte praktiſche Vernunftgebrauch iſt alſo derjenige, vermöge deſſen jede natürliche (nicht wiſſenſchaftliche) Menſchenvernunft die moraliſch nothwendige Beſtimmung des Willens durch Grundſätze *a priori* (die von keinen ſinnlichen *Datis*, nicht von Bedürfniſſen und Neigungen abhängen) anerkennt (P. 97. 162. f.).

9. Realer Gebrauch (*uſus realis*); derjenige Gebrauch, durch welchen die Begriffe ſelbſt, ſowohl von den Dingen, als den Verhältniſſen gegeben werden. Der reale Gebrauch des Verſtandes, oder des oberen Gemüthsvermögens iſt z. B. nicht allen Wiſſenſchaften gemein. So kann man durch den bloſsen Verſtand nicht wiſſen, was Buonaparte jetzt in Aegypten unternimmt, oder wie es ihm geht, folglich in der Geſchichte keinen realen Gebrauch vom Verſtande machen. Das Intellectuelle im ſtrengen Sinne des Worts hingegen ſind ſolche Vorſtellungen, bei denen der Verſtandesgebrauch real iſt. Wenn wir uns einen freien Willen vorſtellen, ſo beruht dieſe Vorſtellung auf ſolchen Begriffen von dem Gegenſtande derſelben und ſeinen Verhältniſſen, die ſich aus der Natur unſrer Vernunft ſelbſt hervorthun, und weder von irgend einem Gebrauch der Sinne abſtrahirt ſind,

noch auch irgend eine Form der sinnlichen Erkenntniſs, als einer ſolchen, enthalten. Der Verſtandesgebrauch bei dem Sinnlichen iſt hingegen nicht real, ſondern bloſs logiſch; denn ſelbſt die reinen Anſchauungen, z. B. der Geometrie, ſind darum noch nicht intellectuell, weil ſie von Empfindungen (durch ſinnliche Eindrücke gewirkten Vorſtellungen) leer ſind, ſondern aus der Sinnlichkeit des Menſchen ſelbſt erzeugte Formen der ſinnlichen Gegenſtände (S. III, §. 5. 6. 20).

10. Speculativer Gebrauch (*uſus ſpeculativus*); derjenige Gebrauch, durch welchen Erkenntniſs bewirkt wird, und zwar Erkenntniſs *a priori*, oder ſolche, die nicht aus der Erfahrung entſpringt. Der ſpeculative Gebrauch der Vernunft iſt dem praktiſchen entgegen geſetzt, und iſt folglich derjenige, daſs die Vernunft Erkenntniſſe hervorbringt, die aber bloſs dazu dienen, Einheit in die Verſtandeserkenntniſſe zu bringen. Denn da der Verſtand die Bedingungen zu den Erfahrungserkenntniſſen enthält, ſo fordert die Vernunft die abſolute Vollſtändigkeit dieſer Bedingungen, und treibt dadurch den Verſtand an, in ſeiner Erkenntniſs immer weiter fortzuſchreiten. Hält man nun dieſe abſolute Vollſtändigkeit für einen irgendwo vorhandenen Gegenſtand, ſo entſpringt ein Schein, und der ſpeculative Vernunftgebrauch wird dialektiſch (P. 192). Im ſpeculativen Gebrauche der reinen Vernunft verſchwindet jener übrigens natürliche Schein, wenn man ſich überzeugt, daſs dieſer ſpeculative Vernunftgebrauch bloſs die Einheit der durch den Verſtand bewirkten Erfahrungserkenntniſſe beabſichtigt. Dieſes zu bewirken, und jenen Irrthum dadurch aufzudekken und wegzuſchaffen, hat Kant die Critik der reinen (ſpeculativen) Vernunft geſchrieben. Sie lehrt überhaupt, daſs aller ſpeculative Gebrauch der Vernunft nichts weiter bewirken könne, als der Erfahrungserkenntniſs ihre Sicherheit zu geben, und unſere Erkenntniſs vom Irrthum zu reinigen (P. 194).

11. Theoretiſcher Gebrauch (*uſus theoreticus*); derjenige Gebrauch, durch welchen man die Vor-

ſtellungen oder auch das Vermögen derſelben zum Wiſſen oder Erkennen anwendet. Man macht z. B. einen theoretiſchen Gebrauch von den Ideen der ſpeculativen Vernunft, wenn man ſie anwendet, die Gegenſtände zu beſtimmen, die unter ihnen gedacht werden. In dieſem theoretiſchen Gebrauche der Vernunft von den aus dem Erkenntnisvermögen entſpringenden Vorſtellungen beſteht eigentlich alle ſpeculative Erkenntniſs. So iſt es ein theoretiſcher Gebrauch der Vernunft von dem Grundſatze der Cauſalität, wenn man ihn für das Geſetz erkennt, durch welches es allein möglich iſt, die objective Folge in den Erſcheinungen von der ſubjectiven Folge in unſern Vorſtellungen zu unterſcheiden (P. 243). Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft iſt alſo der Gebrauch derſelben zur theoretiſchen (d. i. auf das Wiſſen abzweckenden) Erkenntniſs eines Gegenſtandes. So iſt es ein ſolcher Gebrauch, wenn die Kategorien zu einem theoretiſchen Erkenntniſs angewandt werden, welches geſchieht, ſo fern ihnen eine ſinnliche Anſchauung untergelegt wird. Aber von den Ideen der Vernunft kann kein theoretiſcher Gebrauch gemacht werden, weil ſie in keiner Erfahrung gegeben werden können, alſo fehlt es uns an einem Gegenſtande, der durch die Ideen, ſo wie die ſinnlichen Gegenſtände durch die Kategorien, könnte erkannt werden. Das theoretiſche Erkenntniſs der Gegenſtände ſolcher Ideen iſt alſo nicht möglich. Der theoretiſche Gebrauch unterſcheidet ſich alſo darin vom praktiſchen, daſs jener Erkenntniſs, dieſer Maximen der Handlungen, und dadurch die Handlungen ſelbſt, hervorbringen will. Kant hat in der Critik der reinen Vernunft die Befugniſs des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, und die Grenzen deſſelben, unterſucht und erforſcht (P. 245).

12. Transſcendentaler Gebrauch (*uſus transſcendentalis*), derjenige Gebrauch, durch welchen gewiſſe Vorſtellungen, Anſchauungen oder Begriffe *a priori*, auf Gegenſtände angewendet werden, um dieſe vermittelſt derſelben zu erkennen. So kann der Gebrauch oder die Anwendung des Raums, und aller

geometrischen Bestimmungen desselben, auf Gegenstände überhaupt, um diese darnach zu bestimmen, ein transscendentaler Gebrauch des Raums heissen. Hingegen ist nicht die Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand, z. B. des Raums auf Gegenstände der Erfahrung, ein transscendentaler Gebrauch derselben; denn das Wort transscendental kann gar nicht von der Beziehung einer Erkenntniss auf ihren Gegenstand gebraucht werden, sondern betrifft immer nur die Erkenntniss von einer Erkenntniss, und folglich ist der transscendentale Gebrauch die (vermeintliche) Erkenntniss von der Möglichkeit, Gegenstände durch bloſse Vorstellungen *a priori* zu erkennen (C. 80). Der Verstand kann von allen seinen Grundsätzen *a priori* niemals einen transscendentalen Gebrauch machen, heisst also, er kann damit allein (ohne sinnliche Eindrücke erhalten zu haben) nicht Gegenstände erkennen. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser, dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen wird (C. 297. f.); denn der reine Verstandesbegriff ist schon dann ganz leer, wenn man ihm keine sinnliche Form, z. B. die Zeit unterlegt (C. 303). Denken wir z. B. etwas, und dieses Etwas ist auf keinerlei Weise in der Anschauung gegeben, so ist der Gegenstand bloſs transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transscendentalen Gebrauch, nehmlich die Einheit des Denkens eines Mannichfaltigen überhaupt zu bewirken. Der bloſs transscendentale Gebrauch der Kategorien ist also in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbaren Gegenstand (C. 304. ff. u. 313).

13. Unbeschränkter, allgemeiner Gebrauch (*usus illimitatus*); derjenige Gebrauch, da man die Anwendung von etwas, z. B. einer Vorstellung, oder dem Erkenntnissvermögen, nicht auf gewisse Ge-

genſtände einſchränkt, ſondern ſie, ohne Unterſchied, von allen Gegenſtänden gebrauchen zu können meint. Wenn der Verſtand über Gegenſtände ohne Unterſchied, wenn ſie auch gar nicht in die Sinne fallen können, wie z. B. Gott, urtheilt, da uns doch dieſe Gegenſtände gar nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerlei Weiſe gegeben werden können; ſo iſt das ein unbeſchränkter Gebrauch des (reinen) Verſtandes (C. 88).

Gebrechlichkeit,

Schwachheit der menſchlichen Natur, des menſchlichen Herzens, *fragilitas*, *fragilité*, *fragilité de la chair*, *fragilité du coeur*. Die Schwäche des menſchlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt. Es iſt eine von drei verſchiedenen Stufen des Hanges zum Böſen in der menſchlichen Natur, nehmlich die unterſte, wenn man ſich das Zunehmen im Böſen als ein Hinaufſteigen vorſtellt. Es iſt nehmlich eine ſehr bekannte Erfahrung, daſs der Menſch, wenn er auch noch ſo ernſtliche Vorſätze im Guten faſst, dieſen Vorſätzen doch nicht immer getreu bleibt (R. 21).

2. Dieſe Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur iſt ſelbſt in der Klage eines Apoſtels (Röm. 7, 18) ausgedrückt: Wollen hab ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht; denn das Gute, das ich will, das thue ich nicht. u. ſ. w. Paulus will ſagen: ich nehme das Gute, das Geſetz in die Maxime meiner Willkühr auf; aber dieſes Geſetz, welches objectiv, d. i. in der Idee (*in theſi*), eine unüberwindliche Triebfeder iſt, iſt ſubjectiv (*in hypotheſi*), d. i. wenn die Maxime befolgt werden ſoll, in Vergleichung mit der ſinnlichen Triebfeder (der Neigung), die ſchwächere (R. 22).

3. Wegen dieſer Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur iſt die der Qualität nach vollkommene

Pflicht, ſich ſelbſt moraliſch vollkommen zu machen, eine dem Grade nach unvollkommene Pflicht. Diejenige Vollkommenheit nehmlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derſelben, in dieſem Leben, Pflicht iſt, deren Befolgung alſo nur in continuirlichen Fortſchritten beſtehen kann, iſt, in Hinſicht auf das Object, d. i. die Idee, deren Ausführung man ſich zum Zweck machen ſoll, zwar enge und vollkommene; in Rückſicht aber auf das Subject, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt (T. 114).

4. Es giebt objectiv (in der Idee) nur Eine Tugend (als ſittliche Stärke der Maximen), ſubjectiv (in der That) aber eine Menge derſelben von heterogener Beſchaffenheit, worunter es unmöglich ſeyn ſollte, nicht auch irgend eine Untugend (ob ſie gleich eben jener wegen den Namen des Laſters nicht zu führen pflegen) aufzufinden. Da wir nun die Vollſtändigkeit oder den Mangel der Summe unſrer Tugenden nie hinreichend erkennen, weil dazu eine ganz vollkommene Selbſtkenntniſs nöthig ſeyn würde, welche unmöglich iſt; ſo folgt, daſs die Pflicht gegen uns ſelbſt, moraliſch vollkommen zu ſeyn, nur eine unvollkommene Pflicht ſeyn könne, d. i. eine ſolche, von der nicht angegeben werden kann, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht iſt (hier moraliſch vollkommen zu werden) gewirkt werden ſoll (T. 114. f. u. 20).

Geck,

ſ. Laffe.

Gedankending,

Keines, | *ens rationis, ratiocinantis.* Ein leerer Begriff; oder Begriff ohne Gegenſtand; ein bloſs durch den Begriff gedachter Gegenſtand; der Gegenſtand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anſchauung correſpondirt (C. 347.) ſ. Ding, 4, 1, β.

2. Das Gedankending ist zwar ein Unding, weil es keinen Gegenstand hat, von dem es der Begriff wäre; aber es giebt noch ein Unding im engeren Sinne des Worts, ein absolutes Unding, von dem sich das Gedankending sehr merklich unterscheidet. Dies ist der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht (C. 348).

3. Das Gedankending darf nicht unter die (realen) Möglichkeiten, d. i. Dinge, welche existiren können, gezählt werden. Denn um sagen zu können, etwas kann existiren, müssen wir wissen, dass es mit allen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, z. B. dass es in Zeit und Raum seyn, als Wirkung einer Ursache existiren u. s. w. kann. Ja selbst alles dieses ist noch nicht hinreichend, wenn der Gegenstand empirisch ist, sondern es gehört dazu noch, dass schon einmal die Erfahrung von einem solchen Gegenstande gemacht worden ist. Sonst ist das Ding blos Erdichtung, ob zwar der Begriff von demselben sich nicht selbst widerspricht, und es also logisch möglich ist, d. h. gedacht werden kann. Allein jenes absolute Unding, dessen Begriff sich selbst widerspricht, lässt sich nicht einmal denken; der Begriff desselben hebt sich selbst auf. Das Gedankending darf nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden, allein dieses absolute Unding ist sogar der Möglichkeit entgegengesetzt. Beide aber sind leere Begriffe, d. i. solche, die keinen Gegenstand haben (C. 348).

4. Es ist z. B. ein solches Gedankending, wenn wir uns eine Idee machen von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen. Wir können sehr wohl unsere Einbildungskraft aufbieten, und uns vermittelst derselben vorstellen, wie alle Wirkungen der jetzt in der Welt wirkenden Ursachen wiederum als Ursachen wirken und neue Wirkungen hervorbringen werden. Allein so gewiss es ist, dass die Vernunft einen beständigen Zurückgang von der Wirkung zur Ursache, und von dieser wieder zu ihrer Ursache, und so fort, nothwendig voraussetzt, und da-

durch den Verſtand nöthiget, bei keiner Erfahrungsurſache ſtehen zu bleiben, als wäre ſie die letzte und oberſte; ſo gewiſs iſt es doch, daſs nichts ſie nöthigt, abwärts von den Urſachen zu immer neuen Wirkungen ohne Ende fortzuſchreiten. Wir ſehen ja ſogar, daſs manche Reihen ganz abbrechen, z. B. manche Familien ausſterben. Wollen wir uns alſo die ganze Reihe aller künftigen Veränderungen in der Welt denken, ſo können wir nicht wiſſen, ob ſie ſo möglich iſt, wie wir ſie uns denken. Unſer Denken derſelben iſt überdem nicht nothwendig zur Möglichkeit der Erfahrung, wie die Urſachen in der aufſteigenden Reihe. Folglich iſt dieſe unſre Vorſtellung ein bloſses Gedankenſpiel, ein Gedankending; oder wir denken einen Gegenſtand, den wir nicht unter die Möglichkeiten zählen dürfen und unſre Begriffe ſind leer (C. 394.)

5. Kant erklärt die Ideen der reinen Vernunft für bloſs leere Gedankendinge, wenn nicht gezeigt werden kann, daſs ſie einen Gegenſtand haben, auf den ſie ſich beziehen. Man kann ſich nehmlich keines Begriffs *a priori* mit Sicherheit bedienen, ohne gezeigt zu haben, daſs er einen Gegenſtand hat. Von den Kategorien wird dieſes dadurch möglich, daſs man zeigen kann, daſs ſie es ſind, welche die Vorſtellung eines Gegenſtandes erſt möglich machen, ſo daſs es ohne ſie keinen Gegenſtand, weder in der Anſchauung, noch in der Gedankenvorſtellung, d. i. nicht einmal den Begriff von Etwas geben würde. Von den Ideen der reinen Vernunft, z. B. Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, u. ſ. w. läſst ſich dieſes nun nicht zeigen. Sie würden folglich gar keine objective Gültigkeit haben, d. i. ſich gar nicht auf Etwas auſser uns beziehen, und zu gar keiner Erkenntniſs zu gebrauchen ſeyn; aber es kann von ihnen gezeigt werden, daſs ſie dazu dienen, Einheit und Vollſtändigkeit in die Erfahrungserkenntniſs zu bringen, und den Verſtand ohne Unterlaſs anzutreiben, in ſeinen Nachforſchungen nirgends ſtehen zu bleiben. Und in ſo ferne ſind nun die Ideen der Vernunft keine bloſs leeren Gedankendinge, ſondern nothwendige Regulative zu unſerm Fortgange in der Erkenntniſs. Die praktiſche Vernunft giebt aber jenen als Beiſpiele an-

geführten Ideen ſogar objective Gültigkeit, indem die Befolgung des Moralgeſetzes die Gegenſtände derſelben nothwendig als vorhanden vorausſetzt, und dadurch bekommen dieſe Ideen nicht nur reale Möglichkeit, ſondern auch, obwohl nicht erkennbare (und nicht zum Erkennen dienende) reale Wirklichkeit (C. 697).

Gedankenform,

forma rationis. Diejenigen aus dem Verſtande ſelbſt, bei ſeinem Geſchäfte zu denken, das iſt gegebene Vorſtellungen mit einander zu verknüpfen, entſpringenden Begriffe, welche dieſe Verknüpfung der Merkmale zu einem Begriffe möglich machen, und ſo dem Gedanken die Form geben, oder das, was gedacht wird, ordnen. Die Kategorien ſind ſolche Gedankenformen, und eben das für die Begriffe, was die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, für die Anſchauungen ſind. Eine ſolche Gedankenform iſt z. B. der Begriff der Gröſse, denn alles, was gedacht wird, muſs als eine Gröſse gedacht werden, d. i. das Gedachte muſs unter andern auch jederzeit durch den Begriff, daſs es eine Gröſse hat, gedacht werden (P. 246).

Gedankenſpiel,

luſus ingenii. Das wechſelnde freie Spiel der Empfindungen, die uns der Wechſel der Vorſtellungen verurſacht, ohne daſs es weiter eine Abſicht zum Grunde hat. Der Wechſel der Vorſtellungen, welche nach und nach die Urtheilskraft beſchäftigen, belebt das Gemüth. Ein ſolches Spiel mit äſthetiſchen Ideen, oder auch Verſtandesvorſtellungen, die bloſs durch ihren Wechſel und dennoch lebhaft vergnügen können, giebt Stoff zum Lachen. Die Belebung des Gemüths durch dieſes Spiel iſt bloſs cörperlich, ob ſie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, und das Gefühl der Geſundheit, durch eine dem Gedankenſpiele correſpondirende Bewegung der Eingeweide, macht das ganze Vergnügen einer aufgeweckten Geſellſchaft aus (U. 223. f.).

2. Nicht alſo die Beurtheilung der Harmonie in wizzigen Einfällen, ſondern das beförderte Lebensgeſchäft im Cörper macht das Vergnügen im Gedankenſpiel aus. Im Scherze (der eher zur angenehmen als ſchönen Kunſt gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgeſammt auch den Cörper beſchäftigen, ſo fern ſie ſich ſinnlich ausdrücken wollen. Indem nun der Verſtand das Erwartete in dieſer Darſtellung nicht findet und plötzlich nachläſst, ſo fühlt man die Wirkung dieſer Nachlaſſung im Cörper durch die Schweigung der Organen, welches auf die Geſundheit einen wohlthätigen Einfluſs hat (U. 224. f.).

3. Was ein lebhaftes, erſchütterndes Lachen erregen ſoll, muſs etwas Widerſinniges haben (woran alſo der Verſtand an ſich ſelbſt kein Wohlgefallen finden kann). Das Lachen iſt ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in nichts. Dieſe Verwandlung erfreuet auf einen Augenblick ſehr lebhaft. Da ſie nun für den Verſtand gewiſs nicht erfreulich ſeyn kann; ſo muſs die Urſache des Erfreuens in dem Einfluſſe der Vorſtellung auf den Cörper und deſſen Wechſelwirkung auf das Gemüth beſtehen, d. i. darin, daſs das bloſse Spiel der Vorſtellungen ein Gleichgewicht der Lebenskräfte im Cörper hervorbringt (U. 225. M. II, 726).

4. Die geſpannte Erwartung muſs aber nicht in das Gegentheil eines erwarteten Gegenſtandes übergehen, denn das iſt immer Etwas und kann öfters betrüben, ſondern ſie muſs in Nichts verwandelt werden (M. II, 727. U. 226).

5. Merkwürdig iſt, daſs in allen ſolchen Fällen der Spaſs immer etwas in ſich enthalten muſs, was auf einen Augenblick täuſchen kann. Der Schein verſchwindet dann in Nichts. Das Gemüth aber ſieht alsdann wieder zurück, um es mit ihm noch einmal zu verſuchen, und wird ſo durch ſchnell hinter einander folgende Anſpannung und Abſpannung hin und zurück geſchnellt und

in Schwankung geſetzt. Nun geſchah der Abſprung von dem, was gleichſam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliges Nachlaſſen). Daher muſs dieſe Schwankung eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige cörperliche Bewegung verurſachen, die unwillkührlich fortdauert. Sie bringt daher Ermüdung, aber auch Aufheiterung hervor. Dies ſind aber die Wirkungen einer Motion, welche zur Geſundheit gereicht. Eine Motion iſt nehmlich eine ſolche Bewegung des Cörpers, welche dadurch, daſs ſie ermüdet und aufheitert zugleich, ein gewiſſes Gleichgewicht der Lebenskräfte hervorbringt, und dadurch die Geſundheit befördert (U. 227. M. II, 728).

6. Man nimmt mit Recht an, daſs mit allen unſern Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Cörpers harmoniſch verbunden ſei. Daher muſs aber auch jener plötzlichen Verſetzung des Gemüths bald in den einen bald in den andern Standpunct eine wechſelſeitige Anſpannung und Loslaſſung der elaſtiſchen Theile unſerer Eingeweide correſpondiren (gleich derjenigen, welche kitzliche Leute fühlen), die ſie dem Zwerchfell mittheilt. Die Lunge ſtöſst dabei die Luft mit ſchnell einander folgenden Abſätzen aus, und bewirkt ſo eine der Geſundheit zuträgliche Bewegung, welche allein, und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Urſache des Vergnügens an einem im Grunde leeren Gedanken iſt. Voltaire hätte zu den zwei Dingen, die uns der Himmel zum Gegengewicht gegen die vielen Mühſeligkeiten des Lebens gegeben hat, (der Hoffnung und dem Schlaf) noch das Lachen rechnen können. Allein die Mittel, es bei Vernünftigen zu erregen, Witz und Originalität der Laune, ſind ſelten (U. 227. f. M. II, 729).

7. Man kann alſo dem Epikur wohl einräumen, daſs alles Vergnügen animaliſche d. i. cörperliche Empfindung ſei, wenn es gleich durch äſthätiſche Ideen erweckende Begriffe verurſacht wird. Hierdurch thut man dem geiſtigen Gefühl der Achtung für mo-

raliſche Ideen, welches eine Selbſtſchätzung (der Menſchheit in uns, und kein Vergnügen) iſt, ja ſelbſt nicht einmal dem minder edlen Gefühl des Geſchmacks, nicht im mindeſten Abbruch. Das Gefühl der Achtung für moraliſche Ideen erhebt uns ſelbſt über das Bedürfniſs des Vergnügens, und macht, daſs wir daſſelbe, aus Pflicht, ausſchlagen (U. 228. M. II, 730).

8. Die Naivetät, die der Ausbruch der der Menſchheit urſprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verſtellungskunſt iſt, erregt ein Gefühl, das aus dem Gefühl der Achtung und dem Gefühl des Vergnügens zuſammengeſetzt iſt. Die Einfalt, die es noch nicht verſteht, ſich zu verſtellen, macht uns zu lachen. Aber man freuet ſich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunſt, ſich zu verſtellen, hier einen Querſtrich ſpielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünſtelten und auf den ſchönen Schein vorſichtig angelegten Aeuſſerung; und ſiehe! es iſt die unverdorbene ſchuldloſe Natur, die man erblickt, ohne daſs der ſie zeigen wollte, an dem wir ſie erblicken (U. 228. f. M. II, 731.).

9. Man ſiehet bei der Naivetät den ſchönen Schein, der gewöhnlich in unſerm Urtheile ſehr viel bedeutet, plötzlich in Nichts verwandelt. Auch wird dadurch gleichſam der Schalk in uns ſelbſt bloſsgeſtellt, indem wir an einem Andern den Mangel unſrer Verſtellungskunſt erblicken. Dies beides bringt nun in uns eine Bewegung des Gemüths nach zwei entgegengeſetzten Richtungen hervor; indem das Gemüth immer wieder den ſchönen Schein unſrer eignen Verſtellungskunſt zu finden ſucht, und nichts findet, wodurch eine Gemüthsbewegung entſteht, die zugleich den Cörper heilſam ſchüttelt. Daſs aber etwas, was unendlich beſſer als alle angenommene Sitte iſt, die Lauterkeit der Denkungsart, wenigſtens die Anlage dazu, doch nicht ganz in der menſchlichen Natur erloſchen iſt, miſcht Ernſt und Hochſchätzung in dieſes Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine auf kurze Zeit ſich hervorthuende Erſcheinung iſt, ſo mengt ſich zugleich ein Bedauern

darunter, das ſich als Spiel mit einem ſolchen gutherzigen Lachen ſehr wohl vereinigen läſst (U. 229).

10. Daher iſt nun eine Kunſt naiv zu ſeyn ein Widerſpruch. Es iſt aber wohl möglich, die Naivetät in einer erdichteten Perſon vorzuſtellen. Das iſt eine ſchöne, allein auch eine ſeltene Kunſt. Mit der Naivetät muſs übrigens die offenherzige Einfalt nicht verwechſelt werden. Dieſe beſtehet darin, daſs ſich Jemand auf die Kunſt des Umgangs nicht verſteht. Daher ſieht man noch die unverkünſtelte Natur. Man muſs hier den Unterſchied wohl darin ſuchen, daſs bei der Naivetät der Menſch in der Kunſt zu ſcheinen nicht unwiſſend iſt, allein die ſchuldloſe, unverdorbene Natur wider die Verſtellungskunſt ihre Rechte behauptet; daſs hingegen bei der offenherzigen Einfalt bloſs Unwiſſenheit in der Kunſt zu ſcheinen zum Grunde liegt. In der Critik der Urtheilskraft unterſcheidet Kant beides ſehr ſcharfſinnig von einander; in der Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht (A. 12) nennt er noch die offenherzige Einfalt Naivetät, ein Beweis, daſs die letztere Stelle eher geſchrieben iſt als die Critik der Urtheilskraft.

11. Die launigte Manier kann auch zu dem gezählt werden, was aufmunternd iſt, ſ. Laune. Ihre Wirkung iſt mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt, und ſie ſelbſt gehört zur Originalität des Geiſtes. Sie kann aber eben nicht zum Talent der ſchönen Kunſt gezählt werden. Nach Kant bedeutet Laune im guten Verſtande das Talent, ſich willkührlich in eine Gemüthsdiſpoſition verſetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich, ſogar umgekehrt, und doch gewiſſen Vernunftprincipien in einer ſolchen Gemüthsſtimmung gemäſs, beurtheilt werden. Wer ſolchen Veränderungen unwillkührlich unterworfen iſt, der iſt launiſch; wer ſie aber willkührlich und zweckmäſsig (zum Behuf einer lebhaften Darſtellung vermittelſt eines Lachen erregenden Contraſtes) anzunehmen vermag, der und ſein Vortrag heiſst launigt. Dieſe

Manier gehört aber mehr zur angenehmen als zur ſchönen Kunſt. Denn der Gegenſtand der ſchönen Kunſt muſs immer einige Würde an ſich zeigen, und erfordert daher einen gewiſſen Ernſt in der Darſtellung. Man findet in der Neuen Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften, B. 61, 1 St. II. S. 51. eine Abhandlung: über die Laune, das Eigenthümliche des Engliſchen *humour*, und die Frage: ob Xenophon unter die launigen Schriftſteller gehöre, von Garve (U. 230. M. II, 732).

Gefühl,

der Luſt und Unluſt, *ſenſus*. Die Empfänglichkeit (Receptivität) des Subjects, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden. Man könnte dieſe Empfänglichkeit den inwendigen Sinn (*ſenſus interior*) nennen, den man aber wohl von dem innern Sinn (*ſenſus internus*) unterſcheiden muſs, welcher letztere die Empfänglichkeit des Subjects iſt, durchs Gemüth afficirt zu werden, oder empiriſche Anſchauungen unſers innern Zuſtandes wahrzunehmen. Das Gefühl der Luſt und Unluſt beſtimmt dagegen das Subject, in dem Zuſtande zu bleiben, in den ihn ſeine Vorſtellungen verſetzen, oder ihn zu verlaſſen. In dem erſten Fall heiſst die Wirkung der Vorſtellungen auf das Subject auch das Gefühl der Luſt, im letztern Fall hingegen das Gefühl der Unluſt. Wir unterſcheiden hier alſo das Gefühl, als Fähigkeit oder Empfänglichkeit, von dem Gefühl, als Wirkung der Vorſtellung, und dieſe Wirkung iſt es, die mich beſtimmt, mich in dem Zuſtande ſolcher Vorſtellungen zu erhalten (A. 46). Man kann auch die Gefühlsfähigkeit erklären durch die Empfänglichkeit der Luſt und Unluſt (K. I.) Sie iſt nehmlich diejenige Eigenſchaft des Subjects, in Beziehung auf welche die Erfahrung, welche Vorſtellung mit Luſt, und welche mit Unluſt begleitet ſei, allein angeſtellt werden kann (P. 102).

Man nennt aber die Fähigkeit, Luſt oder Unluſt bei einer Vorſtellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das blofs Subjective im Verhältniſſe unſrer Vorſtellung (d. i. blofs etwas, was in dem iſt, der ſich etwas vorſtellt), und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntniſſe deſſelben (nicht einmal dem Erkenntniſſe unſeres Zuſtandes) enthält. Das Gefühl als Fähigkeit mufs auch von der Empfindungsfähigkeit, d. i. von dem Sinn wohl unterſchieden werden. Der Sinn iſt diejenige Fähigkeit, durch welche das Subject ſolcher Vorſtellungen empfänglich iſt, die auf einen Gegenſtand, zum Erkenntniſſe deſſelben der Materie nach, bezogen werden können. Das Gefühl iſt hingegen diejenige Fähigkeit, durch welche das Subject ſolcher Wirkungen der Vorſtellungen empfänglich iſt, die blofs ſubjectiv ſind, und gar kein Erkenntnifsſtück des Gegenſtandes werden können; weil ſie blofs die Beziehung der Vorſtellungen auf das Subject und nichs zur Erkenntnifs des Objects Brauchbares enthalten. Empfindungen haben immer etwas an ſich, was ſie auch durch die Beſchaffenheit des Subjects erhalten, z. B. die Empfindung des Rothen, des Süfsen, des Mistons hängt von der Beſchaffenheit unſres Geſichts, Geſchmacks, Gehörs ab. Könnte z. B. unſer Auge die Anzahl der Schwingungen des Lichts, die zur Empfindung der rothen Farbe gehören, nicht von der unterſcheiden, die zur grünen Farbe gehören, ſo hätten wir keine Empfindung von dem Unterſchiede beider Farben, oder würden roth und grün für einerlei Farbe halten. Indeſſen können wir doch dieſe Farben, Geſchmacksempfindungen und Töne auf einen Gegenſtand beziehen und dieſen dadurch erkennen. Wir können ſagen, der Apfel iſt roth, er ſchmeckt ſüfs, die Harfe iſt verſtimmt. Die Luſt oder Unluſt aber am Rothen, Süfsen, Mistone, u. ſ. w. drückt ſchlechterdings nichts am Objecte, ſondern lediglich etwas im Subjecte aus. Der ſüfse Apfel iſt angenehm, heifst, ich fühle Luſt, wenn ich ihn eſſe, das iſt ſchlechterdings nichts im Apfel, ſondern etwas in mir; obwohl das Eſſen des ſüfsen Apfels die Vorſtellung iſt, die mich beſtimmt, mich in dem Zuſtande dieſer Vorſtellungen, nehmlich ſüfse Aepfel zu eſſen, zu erhalten (K. II.). Das

Gefühl als Empfänglichkeit gehört dem innern Sinne an, oder die Gefühle, als Wirkungen unſerer Vorſtellungen, werden durch denſelben allein wahrgenommen. Daher Kant auch dieſe Empfänglichkeit der Gefühle einen Sinn nennt, der in dem innern Sinne iſt, oder einen inwendigen Sinn (P. 102.).

2. Das Gefühl der Luſt oder Unluſt, in objectiver Bedeutung, oder nicht als Receptivität, ſondern als Wirkung in dem Subject, iſt entweder

I. die ſinnliche Luſt und Unluſt; oder

II. die intellectuelle Luſt und Unluſt.

Die ſinnliche Luſt und Unluſt iſt entweder

A. die Luſt und Unluſt durch den Sinn, d. i. diejenige, die durch ſinnliche Vorſtellungen gewirkt wird, oder das Vergnügen und der Schmerz; oder

B. die Luſt und Unluſt durch die Einbildungskraft, oder die contemplative Luſt oder Unluſt, ein unthätiges Wohlgefallen oder Misfallen, oder der Geſchmack.

Die intellectuelle Luſt und Unluſt, oder diejenige, die durch intellectuelle Vorſtellungen gewirkt wird, iſt entweder

A. die Luſt und Unluſt durch Begriffe, welche ſich darſtellen laſſen; oder

A. die Luſt und Unluſt durch Ideen, die nie in der Erfahrung erreicht werden, und ſich daher auch nicht darſtellen laſſen.

Man kann nun, nach dieſer Eintheilung, die vier angegebenen Arten von Gefühlen durchgehen, und jedes näher betrachten, um es genauer kennen zu lernen. Es iſt zu bewundern, wie Kant auch dieſen Gegenſtand, eben

ſo original als richtig, unterſucht und aufs Reine gebracht hat (A. 168).

3. I. Von der ſinnlichen Luſt und Unluſt, und zwar

A. Vom Gefühl für das Angenehme (und das Unangenehme) oder der ſinnlichen Luſt in der Empfindung eines Gegenſtandes. Vergnügen iſt eine Luſt durch den Sinn, und was dieſen beluſtigt, heiſst angenehm. Schmerz iſt die Unluſt durch den Sinn, und was den Schmerz hervorbringt, iſt unangenehm. Beide ſind einander als Widerſpiel (*contrarie* ſ. *realiter oppoſitum*, wie + und —, d. i. ſolche Gröſsen, die, wenn ſie gleich ſind, zuſammen o geben, z. B. wie 6 Thaler Vermögen und 6 Thaler Schulden) entgegengeſetzt (A. 168. f.)

4. Man kann dieſe Gefühle auch durch die Wirkung erklären, die die Empfindung unſers Zuſtandes auf unſer Gemüth macht. Was unmittelbar, durch den Sinn, mich antreibt, meinen Zuſtand zu verlaſſen, aus ihm herauszugehen, iſt mir unangenehm, und iſt es mit Bewuſstſeyn verbunden, ſo ſagt man, es ſchmerzt mich, oder macht mir Misvergnügen. Was eben ſo unmittelbar mich antreibt, meinen Zuſtand zu erhalten, in ihm zu bleiben, iſt mir angenehm, und iſt es mit Bewuſstſeyn verbunden, ſo ſagt man, es vergnügt mich (A. 169). Als Affect heiſst das Vergnügen Freude, und das Misvergnügen Traurigkeit (A. 208).

5. Wir werden unaufhaltſam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechſel der Empfindungen fortgeführt. Das Verlaſſen des einen Zeitpuncts und das Eintreten in den folgenden Zeitpunct iſt zwar ein und derſelbe Act, nehmlich des Wechſels; allein in unſerem Gedanken, und in dem Bewuſstſeyn dieſes Wechſels, iſt doch eine Zeitfolge, gemäſs dem Verhältniſſe, das alle Folge in den Gegenſtänden der Erfahrung nothwendig macht, dem Verhältniſſe der Urſache und Wirkung. Es fragt ſich nun: was in uns die Empfindung des Vergnü-

gens erwecke? ist es das Bewufstseyn des Verlassens des gegenwärtigen Zustandes, oder der Prospect des Eintretens in einen künftigen? Im erstern Fall ist das Vergnügen nichts andres als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives, im zweiten würde es Vorempfindung einer Annehmlichkeit, also Vermehrung des Zustandes der Luft, mithin etwas Positives seyn (A. 169).

6. Dafs das erstere allein statt finden werde, läfst sich schon im Voraus errathen; denn die Zeit schleppt uns vom Gegenwärtigen zum Künftigen, nicht umgekehrt. Wir werden zuerst genöthigt, aus dem gegenwärtigen Zustande heraus zu gehen. Es ist dabei unbestimmt, in welchen andern Zustand wir treten werden; allein schon das, dafs es doch ein anderer Zustand ist, kann allein schon die Ursache des angenehmen Gefühls seyn (A. 169.)

7. Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung des Lebens; Schmerz, das Gefühl eines Hindernisses des Lebens. Das Leben des Thieres aber ist, wie auch schon die Aerzte angemerkt haben, ein continuirliches Spiel des Antagonismus von Vergnügen und Schmerz. Das heifst, beide sind zu einem gemeinschaftlichen Zweck, der Erhaltung des Lebens und der Gesundheit des Menschen, mit einander vereinigt, sind aber dennoch immer mit einander im Streit (A. 170).

8. Also mufs vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das erste, weil das Hinderniss des Lebens weggeräumt werden mufs, wodurch eben das Gefühl der Beförderung des Lebens (das Vergnügen) entsteht. Wäre gar kein Schmerz, so würde das Vergnügen nicht in der Wegräumung des Schmerzes, sondern in der positiven Vermehrung der Luft bestehen. Dann würde aber endlich die Lebenskraft, durch diese continuirliche Beförderung derselben, einen Grad erreichen, der einen schnellen Tod vor Freude verursachen müfste (A. 170).

9. Man kann endlich auch nicht das Gefühl

des Vergnügens unmittelbar nach einem andern Gefühl des Vergnügens haben. Zwiſchen beiden Gefühlen des Vergnügens muſs ſich jederzeit der Schmerz einfinden. Es ſind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwiſchen gemengten Beförderungen derſelben, welche den Zuſtand der Geſundheit ausmachen, den wir irrigerweiſe für ein continuirlich gefühltes Wohlſeyn halten. Dieſer Zuſtand beſteht eigentlich aus ruckweiſe einander folgenden angenehmen Gefühlen, mit immer dazwiſchen eintretendem Schmerz. Der Schmerz iſt der Stachel der Thätigkeit, und in dieſem fühlen wir allererſt unſer Leben; ohne dieſen würde Lebloſigkeit eintreten (A. 170).

10. Vergehen die Schmerzen langſam, ſo haben ſie kein lebhaftes Vergnügen zur Folge, weil der Uebergang von dem Schmerz zum Vergnügen durch zu viele Grade gehet, die von einander nur ganz unmerklich unterſchieden ſind; indem dann der Uebergang, auch den Graden nach, continuirlich und nicht ruckweiſe geſchieht. So verſchwinden die Schmerzen der Krankheit allmählig, von der man langſam geneſet. Die Geneſung kann uns daher alsdann kein groſses Vergnügen machen, weil ein Theil des Schmerzes nach dem andern, und jeder ganz unmerklich verſchwindet. Der langſame Wiedererwerb eines Capitals kann uns ebenfalls kein lebhaftes Vergnügen machen, denn erſt allmählig verſchwindet der Schmerz über den erlittenen Verluſt, und der Schmerz wird zwar immer kleiner, aber in ſolchen Graden, die ſich unmerklich von einander unterſcheiden (A. 171).

11. Erläuterung durch Beiſpiele. Warum iſt das Spiel, vornehmlich um Geld, ſo anziehend? Warum iſt es die beſte Zerſtreuung und Erholung nach einer langen Anſtrengung der Gedanken, wenn es nicht gar zu eigennützig iſt; denn durch Nichtsthun erholt man ſich nicht? Warum ſchmeckt und bekommt die Abendmalzeit nach demſelben beſſer? Weil es der Zuſtand eines unabläſſig wechſelnden Fürchtens und Hoffens iſt. — Von den Schauſpielen gilt daſſelbe. Wodurch ſind Schauſpiele ſo anlockend?

Weil in allen gewiſſe Schwierigkeiten, Aengſtlichkeit und Verlegenheit, mit Hoffnung und Freude abwechſeln. — Warum ſchlieſst ein Liebesroman mit der Trauung, und warum iſt ein von der Hand eines Stümpers ihm angehängter Supplementband, der den Roman noch in der Ehe fortſetzt, abgeſchmackt? Weil das Ende der Liebesſchmerzen zugleich das Ende der Liebe (verſteht ſich mit Affect) iſt. Arbeit iſt die beſte Art ſein Leben zu genieſsen, weil die auf die beſchwerliche Beſchäftigung folgende Ruhe zur fühlbaren Luſt (dem Frohſeyn) wird. Der Gebrauch des Tobaks iſt zunächſt mit einer unangenehmen Empfindung verbunden, indem aber die Natur dieſen Schmerz (durch Abſonderung eines Schleims des Gaumens oder der Naſe) augenblicklich aufhebt, unterhält und erweckt er immer wieder aufs neue Empfindungen und ſelbſt Gedanken. Wen endlich auch kein poſitiver Schmerz zur Thätigkeit reitzt, den wird die Langeweile, als Leere an Empfindung, oft dermaſsen afficiren, daſs er eher etwas zu ſeinem Schaden, als gar nichts zu thun, ſich angetrieben fühlt (A. 171. f.).

12. Von der Langenweile und dem Kurzweil. Es muſs alſo eben ſo oft ein Schmerz wiederkommen, als man ſein Leben fühlen oder ſich vergnügen ſoll, denn beides iſt nichts anders, als ſich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zuſtande herauszugehen. Hieraus erklärt ſich auch die ängſtliche Beſchwerlichkeit der Langenweile für alle cultivirte Menſchen, die ein Stachel der Thätigkeit iſt, der immer einen Schmerz bei ſich führt. (A. 194).

13. Daraus erklärt ſich auch, warum Zeitverkürzungen mit Vergnügungen für einerlei genommen werden; weil wir uns deſto erquickter fühlen, je ſchneller wir über die Zeit wegkommen. Daher ſagt eine Geſellſchaft, die ſich auf einer Luſtreiſe im Wagen drei Stunden lang mit Geſprächen wohl unterhalten hat: wo iſt die Zeit geblieben? Man würde im Gegentheil wie billig jeden Verluſt der Zeit bedauern, wenn die Aufmerkſamkeit auf die Zeit nicht Aufmerkſamkeit auf einen Schmerz, über den wir

weg zu kommen uns beſtreben, ſondern auf ein Vergnügen wäre, deſſen Fortdauer wir nothwendig wünſchen würden. Man nennt Unterredungen, die wenig Wechſel der Vorſtellungen enthalten, langweilig, eben hiermit auch beſchwerlich; und ein kurzweiliger Mann wird, wenn gleich nicht für einen wichtigen, doch für einen angenehmen Mann gehalten, der gleich aller Mitgäſte Geſichter erheitert, ſo bald er nur ins Zimmer tritt. Wie wäre dieſes möglich, wenn nicht die Langeweile eine Beſchwerde wäre, deren Wegſchaffung ein Frohſeyn bewirkt.

14. Aber wie iſt das Phänomen zu erklären, daſs ein Menſch, der ſich den gröſsten Theil ſeines Lebens hindurch mit Langeweile gequält hat, ſo daſs ihm jeder Tag lang war, doch am Ende des Lebens über Kürze des Lebens klagt? Die Urſache hiervon iſt in einer Analogie mit einer ähnlichen Beobachtung zu ſuchen. Wenn man einen Weg durchreiſet, der von Gegenſtänden leer iſt, ſo fühlt man Langeweile, hat man ihn aber geendigt, ſo dünkt einem doch die darauf zugebrachte Zeit kürzer, als ſie wirklich nach der Uhr iſt, weil man ſich nur wenige Gegenſtände geſehen zu haben erinnert, und daher die Einbildungskraft den Weg ſchneller zurücklaufen kann, folglich die beiden Enden des Weges näher zuſammenrücken, als ſie in der Wirklichkeit ſind. Es wirkt alſo hier dieſelbe Urſache auf unſer Urtheil, und erregt einen Schein, als bei dem Monde, der uns weit näher ſcheint, wenn wir ihn am Himmel über uns erblicken, als wenn er eben erſt aufgegangen iſt. Denn im erſtern Fall ſehen wir nichts weiter zwiſchen ihm und uns als etwa Wolken; im letztern Fall aber alle die Gegenſtände, die zwiſchen dem (ſcheinbaren) Horizonte, in dem uns der Mond zu ſeyn ſcheint, und unſerm Auge auf der Erde liegen. — Das einzige Mittel alſo ſeines Lebens froh und dabei doch auch Lebensſatt zu werden, iſt das Ausfüllen der Zeit durch planmäſsig fortſchreitende Beſchäftigungen. „Je mehr du gedacht, je mehr du gethan haſt, deſto länger haſt du (ſelbſt in deiner eigenen Einbildung) gelebt.“ — Ein ſolcher Beſchluſs des Lebens geſchieht nun mit Zufriedenheit (A. 175.).

15. Die Zufriedenheit (*acquieſcentia*) aber während dem Leben iſt dem Menſchen unerreichbar, ſowohl in moraliſcher, als in pragmatiſcher Hinſicht. Nie iſt der Menſch mit ſich ſelbſt, in Anſehung ſeines Wohlverhaltens, zufrieden; nie mit ſeinem Wohlbefinden, was er ſich durch Geſchicklichkeit und Klugheit zu verſchaffen denkt. Gegen eine ſolche Zufriedenheit iſt der Schmerz, den die Natur zum Stachel der Thätigkeit in den Menſchen gelegt hat, und dem er nicht entgehen kann, damit er immer zum Beſſern fortſchreite. Die Zufriedenheit des Menſchen im letzten Augenblicke des Lebens mit dem letzten Abſchnitte deſſelben iſt nur comparativ ſo zu nennen. Er vergleicht nehmlich dann ſein Loos mit dem Looſe Anderer, oder auch mit ſeinem ehemaligen Looſe; nie aber iſt die Zufriedenheit rein und vollſtändig. Die abſolute Zufriedenheit wäre thatloſe Ruhe und Stillſtand der Triebfedern; eine ſolche aber kann eben ſo wenig mit dem intellectuellen Leben des Menſchen zuſammen beſtehen, als der Stillſtand des Herzens in einem thieriſchen Cörper, auf den unvermeidlich der Tod folgt, wenn nicht (durch den Schmerz) ein neuer Anreiz ergeht (A. 175.).

16. Die Affecten, als Gefühle der Luſt und Unluſt, welche die Schranken der innern Freiheit im Menſchen überſchreiten, gehören auch hieher, da ſie aber mit den Leidenſchaften in naher Verwandſchaft ſtehen, ſo kann man von ihnen dieſen Artikel nachſehen (A. 176.).

17. Das verſchrieene Wolluſtprincip des Epikur, was eigentlich das ſtets fröhliche Herz des Weiſen bedeuten ſollte, iſt eine Wirkung von Grundſätzen; es iſt aber mehrentheils eine Temperamentseigenſchaft, habituell zur Fröhlichkeit geſtimmt zu ſeyn. — Wer ſich weder erfreuet noch betrübt, der iſt gleichmüthig, und von dem gegen die Zufälle des Lebens Gleichgültigen (d. i. der ein ſtumpfes Gefühl hat) ſehr unterſchieden. — Die Gleichmüthigkeit iſt auch nicht die launiſche Sinnesart (vermuthlich hat ſie anfänglich lunatiſch geheiſ-

ſen). Ein launiſcher Menſch iſt derjenige, der eine Dispoſition zu Anwandlungen zur Freude oder Traurigkeit hat, von denen er ſich ſelbſt keinen Grund angeben kann, und die vornehmlich dem Hypochondriſten anhängt, der bald ausgelaſſen luſtig iſt, bald trübſinnig da ſitzt. Das launigte Talent (eines Buttler*) oder Sterne**)) iſt aber davon ganz unterſchieden. Denn dieſes beſteht darin, daſs der witzige Kopf den Gegenſtänden abſichtlich eine verkehrte Stellung giebt. Sie ſtehen in ſeiner Darſtellung gleichſam auf dem Kopfe, und er macht dadurch mit ſchalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leſer das Vergnügen, ſie ſelbſt zurecht zu ſtellen. — Die Empfindſamkeit iſt ein Vermögen und eine Stärke, den Zuſtand ſowohl der Luſt als Unluſt zuzulaſſen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, und hat alſo eine Wahl. Empfindelei iſt hingegen eine Schwäche, ſich auch wider Willen afficiren zu laſſen, durch Theilnehmung an Anderer Zuſtande, die gleichſam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben ſpielen können. Die Empfindſamkeit iſt männlich. Von dem Manne, der ſo viel feines Gefühl hat, als nöthig iſt, um die Empfindung Anderer nicht nach ſeiner Stärke, ſondern ihrer Schwäche zu beurtheilen, kann man allein erwarten, daſs er einem Weibe oder Kinde Beſchwerlichkeiten oder Schmerz erſparen könne und werde. Die Zartheit ſeiner Empfindung iſt zur Groſsmuth nothwendig. Dagegen iſt die thatleere Theilnehmung ſeines Gefühls, ſympathetiſch zu Anderer Gefühlen das feine mittönen, und ſich ſo bloſs leidend afficiren zu laſſen, läppiſch und kindiſch. Gute Laune ſollte es daher ſelbſt bei der Frömmigkeit, ſelbſt bei beſchwerlicher aber nothwendiger Arbeit, ſelbſt im Sterben geben; denn alles dieſes verliert ſeinen Werth dadurch, daſs es in ſchlimmer und mürriſcher Stimmung begangen und erlitten wird.

---

*) In ſeinem Hudibras.

**) In ſeinem Triſtram Shandy, und den Empfindſamen Reiſen, die er unter dem Namen Yorik herausgab.

18. Der Schmerz, über dem man vorſetzlich als einem, der nie anders als mit dem Leben aufhören ſoll, brütet, wird durch die Redensart ausgedrückt, man ziehe ſich etwas (ein Uebel) zu Gemüthe. Man muſs ſich aber nichts zu Gemüthe ziehen. Alles, was ſich nicht ändern läſst, muſs man aus dem Sinne ſchlagen; weil es Unſinn iſt, das Geſchehene ungeſchehen machen zu wollen. Sich beſſern, geht wohl an, und iſt auch Pflicht. Aber noch beſſern zu wollen, was ſchon auſser meiner Gewalt iſt, wäre ungereimt.

19. Daſs man aber den feſten Vorſatz faſst, ſich einen guten Rath oder eine Lehre angelegen ſeyn zu laſſen, heiſst, ihn zu Herzen nehmen, und iſt eine überlegte Gedankenrichtung, ſeinen Willen mit genugſam ſtarkem Gefühl zur Ausübung deſſelben zu verknüpfen. Einen beſſern Lebenswandel aber durch die Buſse der Selbſtpeinigung erſetzen zu wollen, iſt rein verlohrne Mühe, und hat noch wohl die ſchlimme Folge, bloſs durch dieſe Reue ſein Schuldenregiſter für getilgt zu halten, und ſo ſich die Beſtrebung zum Beſſeren zu erſparen, die vernünftigerweiſe jetzt noch verdoppelt werden ſollte (A. 178.).

20. Die eine Art ſich zu vergnügen iſt zugleich Cultur; nehmlich Vergröſserung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieſer Art zu genieſsen, dergleichen das Vergnügen an den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften iſt. Je mehr Werke des Geſchmacks, z. B. gute Gedichte man lieſet, deſto mehr wird der Geſchmack hierin gebildet oder fähig gemacht, die Schönheiten in dieſen Werken mit Wohlgefallen zu bemerken. Aber eine andere Art ſich zu vergnügen iſt Abnutzung; nehmlich Verminderung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieſer Art zu genieſsen, dergleichen das Vergnügen der Sinne iſt. Je mehr Jemand den Geſchlechtstrieb befriedigt, deſto unfähiger macht er ſich, das Vergnügen dieſer Befriedigung in der folgenden Zeit zu genieſsen. Auf welchem Wege man aber auch immer Vergnügen ſuchen mag; ſo iſt es eine Hauptmaxime, es ſich ſo zuzumeſſen, daſs man noch immer damit ſteigen kann; denn damit geſättigt zu ſeyn, be-

wirkt denjenigen ekelnden Zuſtand, der dem verwöhnten Menſchen das Leben ſelbſt zur Laſt macht, und die Weiber unter dem Namen der Vapeurs verzehrt. — — Biſt du noch jung, o ſo gewinne die Arbeit lieb, und verſage dir Vergnügungen, nicht um ihnen zu entſagen. Aber behalte ſo viel als möglich immer nur im Proſpecte. Stumpfe die Empfänglichkeit für dieſelben nicht durch Genuſs frühzeitig ab. Die Reiſe des Alters wird ſelbſt in dieſer Aufopferung dir ein Capital von Zufriedenheit zuſichern, welches vom Zufall oder dem Naturgeſetze unabhängig iſt, und dich die Entbehrung eines jeden phyſiſchen Genuſſes nie bedauern laſſen (A. 178. f.).

21. Aber wir urtheilen auch über Vergnügen und Schmerz, durch ein höheres Wohlgefallen oder Miſsfallen an uns ſelbſt, nehmlich das moraliſche; ob wir uns demſelben weigern oder überlaſſen ſollen. Denn nicht alles, was angenehm iſt, iſt auch gut, und nicht alles, was unangenehm iſt, iſt auch böſe (A. 179.).

22. a. Das Vergnügen an einem Gegenſtande, der angenehm iſt, kann miſsfallen. Das Vergnügen des Eiteln an Ehrenbezeugungen muſs ihm ſelbſt miſsfallen, wenn er bedenkt, daſs dieſe Ehrenbezeugungen keinen Werth haben, weil es ihm ſelbſt an Werth mangelt, und dieſes Vergnügen alſo aus einem Verlangen nach der Achtung der Menſchen entſpringt, ohne dieſer Achtung würdig zu ſeyn. Eine ſolche Freude, die mit moraliſcher Unluſt vermiſcht iſt, nennt man eine bittere Freude. Ein Menſch, welcher in miſslichen Glücksumſtänden iſt, und nun ſeine Aeltern oder einen würdigen und wohlthätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden, ſich über ihr Abſterben zu freuen; aber auch nicht, ſich dieſe Freude zu verweiſen. (A. 179.).

23. b. Der Schmerz über einen Gegenſtand, der unangenehm iſt, kann gefallen. Der Schmerz über eine erlittene Beleidigung muſs dem groſsmüthigen Menſchenfreunde nothwendig gefallen, wenn er bedenkt,

dafs eben dieſer Schmerz es ihm möglich macht, ſich ſelbſt zu überwinden, und die Pflicht der Vergebung an dem Beleidiger in ihrem ganzen Umfange, ſelbſt durch Wohlthätigkeit und Dienſtleiſtungen, zu erfüllen. Einen ſolchen mit moraliſcher Luſt vermiſchten Schmerz nennt man einen ſüſsen Schmerz. Ihn fühlt eine Wittwe, die ihr Gatte im Wohlſtande hinterläſst, und die ſich nicht will tröſten laſſen, welches oft ungebührlicher Weiſe für Affectation ausgelegt wird (A. 180.).

24. Dagegen kann das Vergnügen überdem noch gefallen, nehmlich dadurch, dafs der Menſch an ſolchen Gegenſtänden, mit denen ſich zu beſchäftigen ihm Ehre macht, ein Vergnügen findet: z. B. die Unterhaltung mit ſchönen Künſten, ſtatt des bloſsen Sinnengenuſſes, und noch dazu das Wohlgefallen daran, dafs er (als ein feiner Mann) eines ſolchen Vergnügens fähig iſt. Eben ſo kann ein Menſch, der von Natur ein mitleidiges und wohlthätiges Herz hat, und dem es daher ein Vergnügen macht, Nothleidenden zu helfen, ein Wohlgefallen daran finden, dafs er eines ſolchen Vergnügens fähig iſt, durch deſſen Befriedigung er zugleich ſeine Pflicht erfüllt. Und ſo kann nun auch der Schmerz eines Menſchen ihm obenein noch miſsfallen, wenn er ihn nehmlich abhalten ſollte, ſeine Pflicht zu thun. Man wird zugeben, dafs jeder Haſs, den der Beleidigte fühlt, ein Schmerz deſſelben iſt, aber iſt der Beleidigte wohldenkend, ſo kann er doch nicht umhin, es ſich zu verweiſen, dafs er, ſelbſt nach der Genugthuung, immer noch einen Groll gegen den Beleidiger übrig behält (A. 180.).

25. Ein Vergnügen, was man ſelbſt, geſetzmäſſig, erwirbt, wird verdoppelt gefühlt; einmal als Gewinn und dann noch obenein als Verdienſt (die innere Zurechnung, ſelbſt Urheber deſſelben zu ſeyn). Erarbeitetes Geld vergnügt, wenigſtens dauerhafter, als im Glücksſpiel gewonnenes, und, wenn man auch über das Allgemeinſchädliche der Lotterie wegſieht, ſo liegt doch im Gewinn durch dieſelbe etwas, deſſen ſich ein wohldenkender Menſch ſchämen muſs. Ein Uebel,

daran eine fremde Urſache ſchuld iſt, ſchmerzt; aber das, woran man ſelbſt ſchuld iſt, betrübt und ſchlägt nieder (A. 180).

26. Man wird aber auch die Erfahrung gemacht haben, daſs die Urtheile über erlittene Uebel oft ſehr verſchieden ausfallen, welches der Behauptung in 25. zu widerſprechen ſcheint. Einer der Leidenden ſagt z. B. „ich wollte mich zufrieden geben, wenn ich nur die mindeſte Schuld daran hätte.“ Mich ſelbſt verſicherte einſt ein Sterbender, der ſich durch eine pflichtwidrige Lebensart die Lungenſucht zugezogen hatte: ſein Troſt ſei, daſs er an ſeinem Leiden ſelbſt ſchuld ſei. Ein Anderer aber ſagt: „es iſt mein Troſt, daſs ich daran ganz unſchuldig bin.“ Unſchuldig leiden entrüſtet, weil es Beleidigung von einem Andern iſt. Schuldig leiden ſchlägt nieder, weil es innerer Vorwurf iſt. Der Erſtere alſo nimmt nur Rückſicht auf das Verhalten des Andern gegen ihn, und iſt zufrieden, wenn es gerecht iſt; der Letztere nimmt nur Rückſicht auf ſein eigenes Verhalten gegen den Andern, und iſt zufrieden, wenn er nur ſchuldlos iſt. Man ſieht alſo leicht, daſs der Letztere von beiden der beſſere Menſch iſt (A. 181).

27. Das Vergnügen der Menſchen wird durch Vergleichung mit dem Schmerze Anderer erhöhet, und ihr Schmerz durch Vergleichung mit dem ähnlichen oder gröſſern Schmerz Anderer vermindert. Es iſt das eben nicht die lieblichſte Bemerkung an dem Menſchen. Dieſe Wirkung iſt aber bloſs pſychologiſch, nach dem Satze des Contraſtes (*oppoſita iuxta ſe poſita magis elucescunt*, wenn man entgegengeſetzte Dinge neben einander ſtellt, ſo fallen ſie beſſer in die Augen), und hat keine Beziehung aufs Moraliſche; etwa Anderen Leiden zu wünſchen, damit man die Behaglichkeit ſeines eigenen Zuſtandes deſto inniglicher fühlen möge. Durch die Einbildungskraft leidet man mit dem Andern mit (ſo wie, wenn man Jemanden, aus dem Gleichgewicht gekommen, dem Fallen nahe ſieht, man unwillkührlich und vergeblich ſich auf die Gegen-

ſeite hinbeugt, um ihn gleichſam gerade zu ſtellen) und iſt nur froh, in daſſelbe Schickſal nicht auch verflochten zu ſeyn. *) Daher läuft das Volk mit heftiger Begierde, die Hinführung eines Delinquenten und deſſen Hinrichtung anzuſehen, als zu einem Schauſpiel. Denn die Gemüthsbewegungen und Gefühle, die ſich an ſeinem Geſicht und Betragen äuſsern, wirken ſympathetiſch auf den Zuſchauer, und hinterlaſſen nach der Beängſtigung deſſelben durch die Einbildungskraft, deren Stärke durch die Feierlichkeit noch erhöhet wird, das ſanfte, aber doch ernſte Gefühl einer Abſpannung, welche den darauf folgenden Lebensgenuſs deſto fühlbarer macht (A. 181 ff.).

28. So wird auch unſer Schmerz erträglicher, wenn wir ihn mit andern möglichen Schmerzen an unſerer eignen Perſon vergleichen. Dem, welcher ein Bein gebrochen hat, kann man ſein Unglück dadurch erträglicher machen, wenn man ihm zeigt, daſs es leicht hätte das Genick treffen können (A. 182).

29. Das gründlichſte und leichteſte Beſänftigungsmittel aller Schmerzen iſt der Gedanke, den man einem vernünftigen Menſchen wohl anmuthen kann: daſs das Leben überhaupt, was den Genuſs deſſelben betrifft, der von Glücksumſtänden abhängt, gar keinen eigenen Werth habe, und nur was den Gebrauch deſſelben anlangt, durch die Zwecke, auf deren Erreichung der Gebrauch des Le-

---

*) *Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis*
E terra magnum alterius ſpectare laborem.
Non quia vexari quenquam eſt iucunda voluptas,
Sed quibus ipſe malis careas quia cernere ſuave eſt.

Süſs iſts, Anderer Noth, auf hohem wogenden Meere,
Wenn es Orkane zerwühlen, vom Land aus, geſichert, zu ſchauen;
Nicht weil Anderer Leiden zu ſehn Vergnügen gewährte:
Sondern weil eignes Gefühl des Freiſeyns vom Schmerze ſo wohl thut.

Lucret. II. v. 1. ſeqq.

bens gerichtet ist, einen Werth habe, den nicht das Glück, sondern allein die Weisheit dem Menschen verschaffen kann; der also in seiner Gewalt ist. Wer ängstlich wegen des Verlustes des Lebens bekümmert ist, wird desselben nie froh werden (A. 182 f.).

B. Vom Gefühl für das Schöne und Häfsliche oder der theils sinnlichen, theils intellectuellen Lust und Unlust in der reflectirten Anschauung, s. Geschmack.

II. Von der intellectuellen Lust und Unlust, und zwar

A. Vom Gefühl für das Wahre und Falsche oder der intellectuellen Lust und Unlust in der Erforschung der Wahrheit, und überhaupt vom Vergnügen durch den Verstand hat Kant in seiner Anthropologie in pragmatischer Hinsicht nicht gehandelt.

B. Vom Gefühl für das Gute und Böse oder der intellectuellen Lust und Unlust am Gesetze, d. i. dem moralischen oder sittlichen Gefühle und der Willensbestimmung durch dasselbe, s. Achtung.

Gefühl,

der Sinn der Betastung, *tactus, tact, le toucher.* Derjenige Organsinn oder Sinn der Organempfindung, vermittelst dessen wir durch die Berührung der Oberfläche fester Cörper die Gestalt derselben wahrnehmen. Er ist ein Organsinn oder Sinn der Organempfindung, weil er, oder die durch ihn mögliche Empfindung, an ein gewisses Organ gebunden ist, und nicht, wie bei dem Vitalsinn oder der Vitalempfindung (durch welchen wir z. B. die Kälte empfinden) die Empfindung den ganzen Cörper durchdringt, so weit als in ihm Leben ist. Er ist einer von den drei Sinnen (Betastungssinn, Gesicht, Gehör), die mehr objectiv als subjectiv sind, d. i. die, vermittelst der durch sie möglichen empirischen An-

ſchauungen, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Bewuſstſeyn des afficirten Organs rege machen. Sie können daher auch die drei obersten Sinne genannt werden. Denn, wenn wir die Oberfläche der Cörper betaſten, ſo ſchauen wir mehr ihre Geſtalt an, als wir an die Art, wie wir ſelbſt bei der Betaſtung afficirt werden (z. B. ob wir die Empfindung des Glatten oder des Rauhen haben), denken. Bei dem Geruch iſt es z. B. das Gegentheil, da denken wir mehr an die Empfindung, welche uns der Wohlgeruch oder der Geſtank verurſacht, als daſs dadurch die Erkenntniſs des Gegenſtandes befördert werden ſollte (A. 46. f.).

2. Dieſer Sinn der Betaſtung iſt der gröbſte, weil die Materie feſt ſeyn muſs, von deren Oberfläche, der Geſtalt nach, wir durch Berührung belehrt ſeyn ſollen. Aber dieſer Sinn iſt auch der wichtigſte und am ſicherſten belehrende; denn ohne ihn würden wir uns von einer cörperlichen Geſtalt gar keinen Begriff machen können. Er iſt der einzige der unmittelbaren Wahrnehmung, oder der uns, durch unmittelbare Berührung des zu erkennenden Objects ſelbſt, Empfindungen liefert; und die beiden andern oberſten Sinne (Geſicht und Gehör) müſſen daher urſprünglich auf dieſen Sinn der Betaſtung bezogen werden, um Erfahrungserkenntniſs zu verſchaffen. Die Organempfindung dieſes Sinnes afficirt das ganze Syſtem der Nerven, und er unterſcheidet ſich dadurch von allen vier übrigen Organſinnen, von welchen jeder nur immer auf Nerven beruhet, die zu einem gewiſſen Gliede des Cörpers gehören, ſo daſs alſo nur die Nerven dieſes Gliedes von den Organempfindungen eines ſolchen Sinnes afficirt werden können (A. 46. u. 48.).

3. Dieſer Sinn iſt alſo derjenige, durch welchen, wegen der durch ihn möglichen unmittelbaren Wahrnehmung, und weil er ſich über den ganzen Cörper erſtreckt, uns vorzüglich die Empfindungen geliefert werden, welche nöthig ſind, wenn wir den ſinnlichen cör-

perlichen Gegenſtand als wirklich (als etwas den Raum Erfüllendes und nicht als bloſs Gedachtes oder als bloſſes Bild der Phantaſie) erkennen ſollen. Zugleich iſt dieſer Sinn zur Erhaltung unſers Cörpers unentbehrlich; denn ohne ihn würden andere Cörper den unſrigen zerſtören können, ohne daſs wir etwas davon bemerkten. Er macht nehmlich in uns zwei ganz verſchiedene Wahrnehmungen möglich, einmal die Wahrnehmung der Gegenwart und dann die Wahrnehmung der Geſtalt der Cörper. Die Gegenwart der Cörper nehmen wir vermittelſt der Berührung wahr, durch jedes Glied unſeres Cörpers, denn jedes derſelben hat die Fähigkeit, uns die Empfindung zu liefern, die es uns möglich macht, uns den uns berührenden Cörper als gegenwärtig vorzuſtellen. Bei den Inſecten liegt dieſe Fähigkeit nur in den Fühlhörnern. Die Geſtalt der Cörper aber nehmen wir nur vorzüglich vermittelſt der Betaſtung des Gegenſtandes mit den Fingerſpitzen wahr. Und dieſe Wahrnehmung ſcheint die Natur dem Menſchen allein, durch das Organ des Betaſtungsſinnes, möglich gemacht zu haben, damit er ſich durch Betaſtung des Cörpers von allen Seiten einen Begriff von der Geſtalt deſſelben machen könne; denn die Fühlhörner der Inſecten, die Vorderpfoten der Affen u. dergl. ſcheinen, ſo viel man nach ihrer äuſseren Einrichtung urtheilen kann, nur die Erweckung der Vorſtellung der Gegenwart eines Cörpers zur Abſicht zu haben (A. 48).

4. Das Werkzeug (Organ) des Gefühls ſind die über den ganzen Cörper verbreiteten Nerven und Nervenwärzchen (*papillae*) für die Wahrnehmung der Gegenwart eines Gegenſtandes; aber die in den Fingerſpitzen liegenden Nerven und Nervenwärzchen für die Berührung der Oberfläche eines feſten Cörpers, um ſeine Geſtalt wahrzunehmen. Die Haut, ein ungemein dichtes Gewebe von Fibern, iſt mit unzählbaren kleinen Löchern durchbohrt, durch welche die äuſserſten Enden der Nerven, die Fühlkörner (*papillae*), wie kleine Wärzchen gebildet, hindurchgehen,

ihr äuſſeres aus der harten Hornhaut entſpringendes Häutchen ſeitwärts ablegen, und ſich mit einem netzförmigen Schleim (*rete malpighianum*) bedeckt, bis unter das Oberhäutchen oder die Epidermis erſtrecken. Hier liegen ſie Linienweiſe in einer gewiſſen Ordnung, durch welche die auf der Haut ſichtbaren und beſonders an den Fingerſpitzen in Form von Spirallinien ſo merklichen Furchen gebildet werden. Dieſe Nervenſpitzen, Nervenwärzchen oder Fühlkörner ſind der eigentliche Sitz und das Werkzeug des Sinnes der Betaſtung (A. 48. Gehlers Phyſ. Wörterbuch. Art. Gefühl).

5. Die Empfindung durch den Sinn der Betaſtung muſs von der Vitalempfindung wohl unterſchieden werden. Die letztere iſt nicht an die Oberfläche der Fühlkörner gebunden, ſondern durchdringt den Cörper, ſo weit als Leben in ihm iſt. Wenn ferner die Empfindung durch den Sinn der Betaſtung ſo ſtark wird, daſs das Bewuſstſeyn der Bewegung des Organs ſtärker iſt, als das Bewuſstſeyn der Beziehung der Empfindung auf ein äuſseres Object, ſo wird die äuſsere Vorſtellung in eine innere verwandelt (A. 51). Hiernach ſind dreierlei Empfindungen wohl zu unterſcheiden:

a. die Empfindung der äuſseren Vorſtellung, wodurch wir, vermittelſt der Reflexion, das Daſeyn, die Geſtalt, das Volumen, die Ruhe und Bewegung der äuſsern Gegenſtände, kurz alles das erkennen, wodurch Zeit und Raum empiriſch beſtimmt und der Gegenſtand ein Object der Anſchauung wird (A. 50);

b. die Empfindung innerer Vorſtellungen oder eines gewiſſen Zuſtandes unſerer ſelbſt in unſerm innern Sinn, welche macht, daſs wir Härte und Weichheit, Flüſſigkeit und Starrheit, Feuchtheit und Trockenheit, Glätte und Rauhigkeit u. ſ. w., kurz, gewiſſe Empfindungen, die zur ſubjectiven Beſchaffenheit der Art des Betaſtungsſinnes gehören, und die nichts anders ſind, als das Bewuſstſeyn der Art, wie der

Sinn des Gefühls afficirt wird, dem Gegenſtande beilegen, ob es wohl eigentlich ein Zuſtand iſt, in den uns der Gegenſtand verſetzt(A. 51);

c. die Vitalempfindung, zu welcher zwar der Sinn der Betaſtung Veranlaſſung giebt, die wir aber doch nicht haben könnten, wenn wir nicht eine eigene Fähigkeit dazu hätten, die man eben den Vitalſinn nennen kann, weil die Empfindung nicht an den Fühlkörnern bleibt, ſondern, ſchwächer oder ſtärker, den ganzen Cörper durchdringt. Durch dieſe Vitalempfindung nehmen wir wahr, ob der Gegenſtand ſanft oder unſanft, warm oder kalt anzufühlen ſei. Auch gehört der Kitzel hierher, welcher nichts anders iſt, als eine Vitalempfindung, die durch eine lebhafte Erſchütterung der Nervenſpitzen erregt wird (A. 46).

6. Der Sinn der Betaſtung gehört zu den drei oberſten Sinnen, die ſich von den beiden unterſten (Geſchmack und Geruch) auch dadurch unterſcheiden, daſs ihre Empfindungen durch mechaniſchen Einfluſs, dahingegen die Empfindungen der beiden übrigen Organſinne durch chemiſchen Einfluſs, erregt werden. Die drei oberſten Sinne können daher auch Sinne der Wahrnehmung genannt werden, indem ſie nur die Empfindung oberflächlich aufnehmen; dahingegen die beiden andern zum Genuſs dienen, indem ſie die Empfindung innigſt einnehmen (A. 52).

7. Der Sinn der Betaſtung kann auch die Stelle der beiden andern Wahrnehmungsſinne in manchen Fällen vertreten. So könnte man durch das Gefühl der Betaſtung bewegter Lippen im Finſtern, wenn man taub, und dabei hierin geübt wäre, wiſſen, was ein Anderer ſpricht, vorausgeſetzt, daſs man, ehe man taub wurde, habe hören können. Iſt Jemand aber taub gebohren, ſo muſs der Sinn des Sehens die Bewegung der Sprachorgane bei den Lauten, die man ihm bei ſeiner Belehrung abgelockt hat, in ein Fühlen der ei-

genen Bewegung der Sprechmuskeln deſſelben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig ſind (A. 55).

Gegeben,

ſ. Geben.

Gegenſtand,

Object, *objectum*, *objet*.

I.

Gegenſtand

der theoretiſchen Erkenntniſs.

Dies Wort logiſch (d. i. ſo, daſs man darunter etwas die Geſetze des bloſsen Denkens überhaupt Betreffendes verſteht) genommen, bedeutet: alles, ſogar jede Vorſtellung, deſſen man ſich bewuſst (C. 234). In dieſem Sinne kann man auch die Dichtungen des Poeten Gegenſtände nennen, mit denen ſich ſeine Einbildungskraft beſchäftigt; und das Kennzeichen des Gegenſtandes iſt, daſs es ſich denken laſſe, oder ſich nicht ſelbſt widerſpreche. Man kann es auch den logiſchen Gegenſtand, oder das Denkbare nennen, denn ich kann nicht denken, ohne etwas zu denken, und dieſes etwas iſt mein Gegenſtand, oder das, was ich denke. Dieſer Begriff iſt der abſolut höchſte, das iſt, ein ſolcher, der unter keinem andern ſteht, in dem alſo kein anderer als Merkmal enthalten iſt, d. i. der überhaupt weiter keine Merkmale enthält. Er iſt gleichbedeutend mit Vorſtellung, ſ. Ding.

2. Man kann dieſes Wort aber auch in metaphyſiſcher Bedeutung (d. i. ſo, daſs man darunter etwas das Erkennen Betreffendes verſteht) nehmen. Man denke ſich z. B. eine brennende Kerze, ſo iſt der Gegenſtand dieſes Gedankens, in logiſcher Bedeutung, der Inhalt deſſelben, oder

das, was ich denke, die brennende Kerze, in meinen Gedanken. Aber der Gegenſtand in metaphyſiſcher Bedeutung iſt etwas auſser meinen Gedanken, was da macht, daſs mein Gedanke nicht bloſs Gedanke, ſondern Erkenntniſs iſt, d. h. daſs noch Etwas auſser meinen Gedanken iſt, was in dieſem Gedanken gedacht wird, ſo daſs mein Gedanke mit dieſem Etwas verglichen werden und mit ihm übereinſtimmend befunden werden, d. i. Wahrheit enthalten kann. Die Erkenntniſs beſtehet eben in dieſer Beziehung auf jenes Etwas, welches dann der Gegenſtand des Gedankens (das was den Inhalt des Gedankens, oder den logiſchen Gegenſtand giebt) heiſst.

3. Nun kann der Gegenſtand, in dieſer metaphyſiſchen Bedeutung, wieder ein Gedanke ſeyn, über den ich nachdenke. Z. B. ich will unterſuchen, ob es moraliſch gleichgültige Handlungen gebe oder nicht, ſo betrifft dieſe Unterſuchung die Abhängigkeit der Handlungen von einem Begriff, nehmlich dem der moraliſchen Gleichgültigkeit, und dieſer Begriff iſt dann der Gegenſtand meiner Unterſuchung. Allein, wenn auch ein Gedanke ſich immer wieder auf einen andern bezöge, der ſein Gegenſtand wäre, ſo würde ich doch, wenn es nicht ein bloſses Spiel der Gedanken ſeyn und bleiben ſollte, nach Etwas fragen, was nicht mehr Gedanke iſt, und worauf ſich alle meine Gedanken bezögen, ſo daſs daſſelbe durch ſie vorgeſtellt oder gedacht würde, und dieſes Etwas iſt nun die Anſchauung. So wäre die Vorſtellung oder der Gedanke von einer moraliſch gleichgültigen Handlung nicht ein bloſser Gedanke, wenn es irgend eine Handlung wirklich gäbe, die gar nicht unter das Moralgeſetz ſubſumirt, d. h. auf keine ſolche Maxime gebracht werden könnte, die als allgemeines Geſetz entweder ſie geböte, oder verböte, oder erlaubte. Geſetzt aber, es gäbe keine ſolche Handlung, das Weſen des Moralgeſetzes verſtattete auch keine ſolche Handlung, ſo hätte mein Gedanke von derſelben keinen Gegenſtand. Wir ſehen, am Ende bezieht ſich jeder Gedanke auf eine Anſchauung, die ihm den Gegenſtand giebt.

4. Allein auch die Anſchauung iſt, zwar kein Gedanke, aber doch unſere Vorſtellung, und es fragt ſich alſo auch bei ihr wieder nach dem Gegenſtande der Anſchauung. Daher ſagten wir auch ſo eben nicht, die Anſchauung iſt, ſondern, giebt den Gegenſtand. Kant nennt nun den unbeſtimmten Gegenſtand, der vermittelſt der Anſchauung, die ich habe, angeſchauet wird, die Erſcheinung, ſ. Erſcheinung. Die Erſcheinungen ſind alſo ſelbſt nichts anders, als ſinnliche Vorſtellungen, die ſo, wie wir ſie anſchauen, nicht als Etwas auſser unſerer Vorſtellungskraft, alſo nicht als Gegenſtände an ſich (ohne Rückſicht auf unſere Vorſtellungskraft), müſſen angeſehen werden. Was verſteht man denn nun darunter, wenn man von einem der Erkenntniſs correſpondirenden, mithin auch davon unterſchiedenen Gegenſtande redet, der vermittelſt der Erkenntniſs erkannt wird? Es iſt leicht einzuſehen, daſs dieſer Gegenſtand nur als Etwas überhaupt müſſe gedacht werden, ſo wie das Unbekannte in der Algebra, von dem ich noch zu entdecken ſuche, was es iſt, und das ich x nenne, d. h. ihm bloſs einen Namen gebe, oder es bezeichne, ohne es dadurch weiter zu beſtimmen, ſ. Conſtruiren, 18. Auſser der Erkenntniſs durch Anſchauung und Begriffe oder Gedanken haben wir nehmlich nichts weiter, was wir als dieſer Erkenntniſs correſpondirend ihr gegen über ſetzen, und von dem wir ſagen könnten, das iſt der Gegenſtand meiner Erkenntniſs. In der Anſchauung fällt nehmlich das, was ich als den Gegenſtand der Anſchauung denke, mit der Anſchauung ſelbſt völlig zuſammen (C. 104. 1. Aufl.).

5. Ein Gedanke, wenn er Erkenntniſs enthalten ſoll, hat immer etwas von Nothwendigkeit bei ſich, ſ. Erkennen. Wenn der Gedanke nehmlich nicht ein Hirngeſpinſt ſeyn, ſondern wir etwas dadurch erkennen wollen, ſo darf er nicht aufs Gerathewohl, oder beliebig ſeyn, ſondern er muſs mit dem Gegenſtande übereinſtimmen; der Gegenſtand beſtimmt alſo, wie der Gedanke ſeyn muſs. Daher liegt alſo in der Beziehung deſſen, was

wir denken, auf den Gegenſtand auch Nothwendigkeit. Wenn der Gedanke kein Hirngeſpinſt ſeyn ſoll, ſo iſt das Gegentheil gar nicht einmal denkbar, er muſs einen Gegenſtand haben, der dadurch gedacht wird. Dies iſt alſo eine Bedingung *a priori*, oder es gehört zum Weſen unſers Verſtandes, alles, was wir denken, in dieſer Beziehung zu denken. Sollen aber unſre Gedanken mit dem Gegenſtande übereinſtimmen, ſo müſſen ſie unter einander ſo übereinſtimmen, d. i. diejenige Einheit haben, welche den Begriff von einem Gegenſtande ausmacht. Dies iſt folglich eine Beſtimmung, die *a priori* alle unſere Erkenntniſs erhält, daſs ſie als Erkenntniſs eine ſolche Einheit hat, daſs wir ſagen können, wir erkennen dadurch Etwas, oder einen Gegenſtand.

6. In allem unſern Denken haben wir es aber nur mit dem Mannichfaltigen unſerer eigenen Vorſtellungen zu thun, da ſelbſt die Anſchauungen bloſs unſere ſinnlichen Vorſtellungen ſind. Daher kann nun der Gegenſtand (jenes x, was unſern Vorſtellungen correſpondirt) nichts anders ſeyn, weil er doch etwas von unſern Vorſtellungen verſchiedenes ſeyn ſoll, wir aber doch zum Erkennen nichts anders als Vorſtellungen haben können, als die formale Einheit des Bewuſstſeyns in der Syntheſis des Mannichfaltigen der Vorſtellungen. Dieſe Erklärung des Gegenſtandes ſcheint allerdings ſehr dunkel zu ſeyn, bekömmt aber gleich Licht, wenn man folgendes erwägt. Geſetzt, wir denken uns einen Triangel, als eine Ebene, die von drei geraden Linien begrenzt iſt; ſo iſt ſogleich die Frage: giebt es ein ſolches Ding, hat der Gedanke auch wohl einen Gegenſtand? Hier wird aber nicht darunter verſtanden, ob es ein ſolches Ding in der Erfahrung gebe, ſondern in der Conſtruction oder Darſtellung begrenzter Ebenen durch die Einbildungskraft; d. h. ob es auch möglich ſei, ſich durch die Einbildungskraft eine begrenzte Ebene vorzuſtellen, und an derſelben das Ding, das wir als Triangel gedacht haben, anzuſchauen. Was meinen wir nun damit, wenn wir dieſer Anſchauung des Triangels noch einen Gegenſtand ſetzen, oder eigentlich ihn als Etwas denken, das wir in dieſer Anſchauung

anſchauen, und alſo, als noch von der Anſchauung verſchieden, nicht anſchauen, ſondern denken? Nichts anders, als daſs es uns möglich geworden iſt, alles das uns in der Anſchauung gegebene Mannichfaltige ſo mit einander zu verknüpfen, daſs wir uns deſſelben nun als Eins, als einer Einheit, bewuſst ſind. Wir ſind uns von allem dem, was uns in der Anſchauung eines Triangels vorkömmt, bewuſst, daſs es, z. B. die drei geraden Linien, jederzeit ſo nach einer Regel zuſammengeſetzt werden kann, daſs ſich, durch dieſe Verknüpfung, die Anſchauung des Triangels uns darſtellen kann. Haben wir alſo eine ſolche ſynthetiſche Einheit in dem Mannichfaltigen der Anſchauung bewirkt, ſo ſagen wir, daſs wir den Gegenſtand erkennen. Sobald aber das gegebene Mannichfaltige ſich nicht in eine ſolche Einheit fügen will, ſagen wir, wir wiſſen noch nicht, was es für ein Ding iſt; und ob es überhaupt ein Gegenſtand, und nicht ein Spiel unſerer Phantaſie iſt. Wir können aber in dem Mannichfaltigen der Anſchauung unmöglich ſynthetiſche Einheit bewirken, wenn die Verknüpfung dieſes Mannichfaltigen in der Anſchauung nicht nach einer ſolchen, aus unſerm eigenen Verſtande hervorgehenden, Regel iſt gemacht worden, daſs dieſe Verknüpfung jederzeit nothwendig und allgemein geſchehen muſs; ſo daſs ſich das Mannichfaltige durchaus in dieſer Verknüpfung reproduciren oder wieder darſtellen muſs, wenn es uns afficirt, oder wir es, ſo es *a priori* iſt, anſchauen wollen, und wenn nicht dieſe Verknüpfung durch einen Begriff, in welchem ſich alles dieſes Mannichfaltige vereinigt, gedacht werden kann. Die Einheit der Regel z. B., wornach ein Triangel conſtruirt wird, beſtimmt das Mannichfaltige der Anſchauung im Raum ſo, und ſchränkt es auf ſolche Bedingungen ein, von denen es abhängen muſs, daſs es dadurch möglich wird, alles dieſes Mannichfaltige in Ein Bewuſstſeyn zuſammengefaſst vorzuſtellen. Und der Begriff dieſer Einheit, in welcher alles dieſes Mannichfaltige zuſammengefaſst gedacht wird, iſt die Vorſtellung vom Gegenſtande oder dem x, das ich nun durch die Prädicate eines Triangels denke, weil ich ſie mir alle als in dieſem Begriff, in

dem Begriff dieſer Einheit zuſammengefaſst vorſtelle (C. 105. 1. Aufl.).

7. Alles Erkenntniſs erfordert einen Begriff, ſ. Erkennen. Dieſer Begriff mag übrigens ſo unvollkommen oder ſo dunkel ſeyn, wie er wolle. Er iſt aber ſeiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient; z. B. der Begriff des Cörpers iſt etwas Allgemeines, denn es kann mehr als Ein Gegenſtand durch dieſen Begriff erkannt werden, das heiſst, er iſt die Einheit, zu welcher in mehr als einem Fall das Mannichfaltige, welches durch ihn gedacht wird, zuſammengefaſst werden kann, und er dient unſerer Erkenntniſs äuſserer Anſchauungen zur Regel der Verknüpfung. Dieſer Begriff kann aber nur dadurch eine Regel der Anſchauungen ſeyn, daſs bei gegebenen Erſcheinungen die Vorſtellung davon iſt, wie ſich das Mannichfaltige nothwendig wieder reproducirt, oder wieder darſtellen muſs, ſo daſs folglich dadurch die ſynthetiſche Einheit in dem Bewuſstſeyn der Reproduction des Mannichfaltigen gedacht wird. Der Begriff des Cörpers z. B. macht, ſo bald wir Etwas, als auſser uns, wahrnehmen, die Vorſtellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt u. ſ. w., nothwendig (C. 106. 1. Aufl.).

8. Aller Nothwendigkeit liegt jederzeit etwas im menſchlichen Erkenntniſsvermögen ſelbſt Befindliches, wovon ſie abhängt (eine transſcendentale Bedingung), zum Grunde. In der Verknüpfung des Mannichfaltigen aller unſerer Anſchauungen, mithin auch der Begriffe der Gegenſtände überhaupt, folglich auch aller Erfahrungsgegenſtände, muſs alſo ein im menſchlichen Erkenntniſsvermögen befindlicher Grund der Einheit des Bewuſstſeyns angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unſern Anſchauungen irgend einen Gegenſtand zu denken; denn dieſer Gegenſtand iſt nichts mehr, als das Etwas, deſſen Begriff eine ſolche Nothwendigkeit der Verknüpfung ausdrückt (C. 106. 1. Aufl.).

9. Dieſe urſprüngliche, aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringende (transſcendentale) Bedingung iſt

nun nichts anderes, als die transſcendentale Apperception (das urſprüngliche reine Selbſtbewuſstſeyn). Das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, nach den Beſtimmungen unſres Zuſtandes, bei der innern Wahrnehmung, iſt bloſs empiriſch, und jederzeit wandelbar; es kann kein ſtehendes oder bleibendes Selbſt in dieſem Fluſſe innerer Erſcheinungen geben, und dieſes empiriſche Bewuſstſeyn wird gemeiniglich der innere Sinn genannt, oder die empiriſche Apperception. Das aber, was nothwendig als vollkommen daſſelbe (numeriſch-identiſch) vorgeſtellt werden ſoll, kann nicht als ein ſolches durch etwas empiriſch Gegebenes gedacht werden. Daraus folgt, daſs die transſcendentale Apperception eine Bedingung ſeyn muſs, die vor aller Erfahrung hergeht, und dieſe ſelbſt möglich macht, welche dann eine ſolche transſcendentale Vorausſetzung geltend machen ſoll (C. 107. 1. Aufl.).

10. Es kann nun keine Erkenntniſs in uns ſtatt finden ohne Einheit des Bewuſstſeyns. Auch kann keine Verknüpfung und Einheit der Erkenntniſſe unter einander ſtatt finden, ohne dieſe Einheit des Bewuſstſeyns, welche vor allem in der Anſchauung Gegebenen vorhergeht, und in Beziehung worauf alle Vorſtellung von Gegenſtänden allein möglich iſt. Es muſs alles an Ein Bewuſstſeyn geknüpft, alles in Einem Bewuſstſeyn angeſchauet und gedacht werden. Dieſes reine, urſprüngliche, unwandelbare Bewuſstſeyn, das alſo nicht aus der Erfahrung oder durch Eindrücke auf die Sinne, ſondern unmittelbar aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen entſpringt, nennt Kant die transſcendentale Apperception. Daſs ſie dieſen Namen verdiene, erhellet ſchon daraus, daſs ſelbſt die reinſte objective Einheit (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anſchauungen auf dieſelbe möglich iſt. Die numeriſche Einheit dieſes Bewuſstſeyns unſrer ſelbſt liegt alſo *a priori* allen Begriffen eben ſo wohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raums und der Zeit den Anſchauungen der Sinnlichkeit, indem die Begriffe ſchlechterdings alle als numeriſche Einheiten gedacht werden

müſſen, an denen ein Mannichfaltiges verknüpft iſt, ſo daſs die Einheit dieſer Verknüpfung nichts anders iſt, als die Vorſtellung von der Einheit des Bewuſstſeyns, in dem alles Mannichfaltige vereinigt iſt (C. 107. 1. Aufl.).

11. Eben dieſe transſcendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erſcheinungen, die immer in einer Erfahrung beyſammen ſeyn können, einen Zuſammenhang aller dieſer Vorſtellungen nach Geſetzen, d. i. nach allgemeinen Regeln. Denn es wäre unmöglich, eine ſolche Einheit des Bewuſstſeyns zu haben, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniſs des Mannichfaltigen ſich bewuſst werden könnte, daſs dieſelbe Einheit der Handlung zu verknüpfen ſei, wodurch es das Mannichfaltige ſynthetiſch in einer Erkenntniſs verbindet. Alſo iſt das urſprüngliche und nothwendige Bewuſstſeyn deſſen, daſs wir immer daſſelbe Ich ſind, zugleich eine eben ſo nothwendige Einheit der Syntheſis aller Erſcheinungen nach Begriffen (C. 108. 1. Aufl.).

12. Nun ſind Begriffe Regeln, welche die Erſcheinungen nicht allein auf eine nothwendige Weiſe reproducibel machen, ſondern dadurch auch ihrer Anſchauung einen Gegenſtand beſtimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin ſie nothwendig zuſammenhangen. Denn das Gemüth könnte ſich unmöglich die Identität ſeiner ſelbſt in der Mannichfaltigkeit ſeiner Vorſtellungen und zwar *a priori* denken, wenn es nicht die Identität ſeiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Syntheſis der Apprehenſion (die empiriſch iſt) einer transſcendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zuſammenhang nach Regeln *a priori* zuerſt möglich macht (C. 108. 1. Aufl.).

13. Nunmehr werden wir unſere Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt richtiger beſtimmen können. Alle Vorſtellungen haben, als Vorſtellungen, ihren Gegenſtand. Sie können aber, ſo fern man ſich ihrer bewuſst iſt, oder ſo fern ſie Gegenſtände des Bewuſstſeyns ſind, ſelbſt wiederum Gegenſtände anderer Vorſtellungen ſeyn. Erſcheinungen (Gegenſtände

der Sinne, Sinnenweſen) ſind die einzigen Gegenſtände, die uns unmittelbar (durch Afficirung unſeres Gemüths, deren Wirkung Empfindung heiſst C. 34.) gegeben werden können, und das, was ſich darin durch Empfindung unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, (und worauf alles Denken als Mittel abzweckt) wird die empiriſche Anſchauung genannt (C. 33. f. 304.). Nun ſind aber dieſe Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungen, die wiederum ihren Gegenſtand haben, der alſo von uns nicht mehr angeſchauet werden kann, und daher der nicht empiriſche, d. i. transſcendentale Gegenſtand = x genannt werden kann (C. 108. f. 1. Aufl.).

14. Der reine Begriff von dieſem transſcendentalen Gegenſtande, der wirklich bei allen unſern Erkenntniſſen immer einerlei = x d. i. unbekannt iſt, iſt das, was in allen unſern empiriſchen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenſtand, d. i. objective Realität verſchaffen kann (C. 109. 1. Aufl.).

15. Dieſer Begriff kann nun gar keine beſtimmte Anſchauung enthalten. Er wird alſo nur diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannichfaltigen der Erkenntniſs angetroffen werden muſs, ſo fern es in Beziehung auf einen Gegenſtand ſteht; und eine Anſchauung hat einen Gegenſtand, heiſst alſo nichts weiter, als, ſie kann in einem Begriff zuſammengefaſst werden. Hier wird das, was in der Auffaſſung ins Bewuſstſeyn (Apprehenſion), die jederzeit nach und nach (ſucceſſiv) geſchieht, liegt, als Vorſtellung, die Erſcheinung aber, die mir gegeben iſt, ohnerachtet ſie nichts weiter als ein Inbegriff dieſer Vorſtellungen iſt, als der Gegenſtand derſelben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorſtellungen der Apprehenſion ziehe, zuſammen ſtimmen ſoll. Die Beziehung auf einen Gegenſtand iſt folglich nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewuſstſeyns, mithin auch

die Einheit der Syntheſis des Mannichfaltigen durch gemeinſchaftliche Function des Gemüths, es in Einer Vorſtellung zu verbinden, Die Erſcheinung kann alſo im Gegenverhältniſſe mit den Vorſtellungen der Apprehenſion nur dadurch als der von den Vorſtellungen unterſchiedene Gegenſtand vorgeſtellt werden, wenn ſie unter einer Regel ſteht, welche ſie von jeder andern Apprehenſion unterſcheidet, und nur Eine Art der Verbindung des Mannichfaltigen möglich und nothwendig macht. Dasjenige an der Erſcheinung, was die Bedingung dieſer nothwendigen Regel der Apprehenſion enthält, iſt der Gegenſtand (C. 236.). Oder auch, der Gegenſtand iſt das, in deſſen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt (C. 137.) Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorſtellungen Einheit des Bewuſstſeyns in der Verknüpfung derſelben. Folglich iſt die Einheit des Bewuſstſeyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorſtellungen auf einen Gegenſtand (die Erkenntniſs) ausmacht. Hierin beſteht aber ihre objective Gültigkeit (Realität), welche nichts anders iſt, als daſs ſie Erkenntniſſe werden, und dies iſt das Geſetz, worunter alles Mannichfaltige der Anſchauung in Anſehung des Verſtandes beſteht, und worauf die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt beruht (C. 137. M. I., 151.). Unſere empiriſche Erkenntniſs hat objective Realität oder ſie bezieht ſich auf einen transſcendentalen Gegenſtand iſt aber einerlei; dieſe Beziehung beruhet auf dem transſcendentalen Geſetze, daſs alle Erſcheinungen unter Regeln *a priori* der ſynthetiſchen Einheit derſelben ſtehen müſſen, wodurch ſie als Gegenſtand gedacht, und alſo beſtimmte Beziehung der gegebenen Anſchauungen auf den Gegenſtand, d. i. Erkenntniſs erſt möglich wird (C. 109. f. 1. Aufl.). Ein Gegenſtand iſt alſo transſcendental, wenn die Art der Anſchauung deſſelben auf keinerlei Weiſe gegeben iſt (C. 304.).

16. Eigentlich haben wir eine Receptivität (die Sinnlichkeit oder das ſinnliche Anſchauungs-

vermögen), auf gewiſſe Weiſe mit Vorſtellungen afficirt zu werden, deren Verhältniſs zu einander eine reine Anſchauung des Raumes und der Zeit iſt, lauter Formen unſrer Sinnlichkeit, und welche, ſo fern ſie in dieſem Verhältniſſe (dem Raume und der Zeit) nach Geſetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und beſtimmbar ſind, empiriſche Gegenſtände, oder Gegenſtände der Erfahrung, heiſsen. Die nichtſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen iſt uns gänzlich unbekannt, und dieſe können wir daher nicht als Gegenſtand anſchauen; denn dergleichen Gegenſtand würde weder im Raume, noch in der Zeit (als bloſsen Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellung) vorgeſtellt werden müſſen. Ohne dieſe Bedingungen können wir uns aber gar keine Anſchauungen denken. Indeſſen können wir die bloſs intelligibele Urſache der Erſcheinungen überhaupt (d. i. diejenige, die nicht angeſchauet werden kann) den transſcendentalen Gegenſtand nennen, bloſs, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer bloſsen Receptivität correſpondirt. Dieſem transſcendentalen Gegenſtande können wir allen Umfang und Zuſammenhang unſerer möglichen Wahrnehmungen zuſchreiben, und ſagen, daſs er vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt gegeben ſei. Die Erſcheinungen aber ſind, ihm gemäſs, nicht an ſich gegeben. Sie ſind nur in der Erfahrung gegeben, weil ſie bloſse Vorſtellungen ſind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenſtand bedeuten, wenn nehmlich dieſe Wahrnehmung mit allen andern zuſammenhängt, nach den Regeln der Erfahrungseinheit. Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit ſind z. B. in dem transſcendentalen Gegenſtande der Erfahrung gegeben, ſie ſind aber für mich nur Gegenſtände und in der vergangenen Zeit wirklich, ſo fern als ich mir vorſtelle, daſs eine regreſſive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es ſei am Leitfaden der Geſchichte, oder an den Fuſsſtapfen der Urſachen und Wirkungen), nach empiriſchen Geſetzen, auf eine verfloſſene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet (C. 522. f. M. I, 602.).

II.

Gegenſtand

der praktiſchen Erkenntniſs.

17. Ein Gegenſtand, Object, die Materie des Begehrungsvermögens, iſt ein Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehret wird (P. 38.). Man kann bei dem Begehren zweierlei unterſcheiden, erſtlich das, was begehret wird, und zweitens, warum oder wozu es begehret wird. Das erſte iſt der Gegenſtand, das zweite der Grund des Begehrens; man kann aber das erſte auch die Materie oder den Inhalt, und das zweite die Form oder die Art des Begehrens nennen. Wenn ich einen Apfel zu eſſen begehre, weil er mir gut ſchmeckt, ſo iſt das Eſſen des Apfels der Gegenſtand, und daſs ich ihn darum zu eſſen begehre, weil er mir gut ſchmeckt, die Form des Begehrens. Nun kann man die Form des Begehrens zum Gegenſtand machen, z. B. wenn man ſich bloſs angenehme Gefühle zu verurſachen begehrt, es ſei wodurch es wolle, bloſs um des Genuſſes derſelben, ſo fällt hier der Gegenſtand mit der Form zuſammen, oder vielmehr, die Form wird hier zugleich der Gegenſtand des Begehrens. Allein dieſer ganze Unterſchied zwiſchen Gegenſtand des Begehrens und der Form deſſelben iſt bloſs logiſch, oder betrifft die formale, nicht aber die materiale Erkenntniſs des Begehrens. In letzterer Rückſicht iſt nun etwas Gegenſtand des Begehrens, wenn es begehret werden kann, d. i. wenn es ſo auf das Begehrungsvermögen wirkt, daſs daſſelbe beſtimmt wird, es wirklich zu machen. Dann liegt der Grund des Begehrens jederzeit theils in dem, was begehret wird (dem logiſchen Gegenſtande des Begehrens), theils in dem Subject, welches begehrt. Denn der Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens, den Gegenſtand wirklich zu machen, iſt alsdann die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes, und ein gewiſſes Verhältniſs dieſer Vorſtellung zum Subject, welches die Luſt an der Wirklichkeit des Gegenſtandes ge-

nannt wird (P. 39.). Wenn nun dies die Materie des Begehrungsvermögens iſt, was iſt dann die Form deſſelben? Dies iſt nicht das, was das Begehrungsvermögen beſtimmt, denn das iſt eben die Materie oder der Gegenſtand des Begehrungsvermögens. Die Form des Begehrungsvermögens (welche nicht mit der Form der Maxime der Willensbeſtimmung verwechſelt werden muſs) beſtehet in der Art, wie das Begehrungsvermögen beſtimmt werden kann, entweder bloſs durch den Gegenſtand, dann heiſst es, dieſer Form wegen, ein unteres Begehrungsvermögen; oder durch die Form der Allgemeingültigkeit einer Maxime, dann heiſst das Begehrungsvermögen, dieſer ſeiner Form wegen, ein oberes oder ein Wille (P. 41.).

18. Ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft iſt ein Gegenſtand einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Geſetzt, es wäre möglich, eine Handlung zu thun, ohne alle Rückſicht auf den Vortheil, der daraus entſtehen könnte, ſo daſs alſo das Begehrungsvermögen bei dieſer Handlung ganz frei vom Einfluſſe ſinnlicher Triebfedern wäre, und dieſe Handlung bloſs darum begehrte, weil die Vernunft dieſe Handlung ſich ſelbſt vorſchriebe, ſo würde ſie eine Wirkung des freien Willens, oder eine Wirkung durch Freiheit ſeyn. Denn der Wille iſt das Begehrungsvermögen, in ſo ferne es vernünftig iſt. Vor der Handlung oder der Wirkung des Gegenſtandes geht die Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes vorher, und eine ſolche Vorſtellung heiſst ein Begriff der praktiſchen Vernunft. So iſt die Vorſtellung davon, daſs es Pflicht iſt, meine Kinder zu nützlichen Menſchen zu erziehen, ein Begriff der praktiſchen Vernunft, und dieſe Erziehung ſelbſt ein Gegenſtand der praktiſchen Vernunft. Man verſteht unter einem Gegenſtand der theoretiſchen Erkenntniſs das, was erkannt werden kann; heiſst nun praktiſche Erkenntniſs die Beziehung einer Vorſtellung auf einen Gegenſtand des Begehrungsvermögens, ſo iſt ein Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs nichts anders, als das, was begehrt werden kann, oder der Gegenſtand des

Begehrungsvermögens. Etwas iſt alſo ein Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs, wenn der Wille mit einer gewiſſen Handlung in einer ſolchen Beziehung ſtehet, daſs es entweder ſelbſt, oder ſein Gegentheil durch dieſe Handlung wirklich gemacht werden kann. Die Beurtheilung aber, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, beſteht in der Unterſcheidung, ob es möglich oder unmöglich ſei, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das phyſiſche Vermögen dazu hätten (wenn ſie in unſrer Gewalt ſtände, worüber die Erfahrung entſcheiden muſs) ein gewiſſer Gegenſtand wirklich werden würde.

Iſt nun der Gegenſtand dasjenige, was mich beſtimmt, denſelben zu begehren, ſo muſs ich vorher wiſſen, ob ich ſeine Wirklichkeit werde bewirken können, durch den freien Gebrauch meiner Kräfte, ehe ich wiſſen kann, ob dieſer Gegenſtand auch ein Gegenſtand meiner praktiſchen Vernunft (meines durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögens oder Willens) ſei. Im Gegentheil iſt es umgekehrt. Wenn nehmlich das Geſetz *a priori*, unabhängig von allem Einfluſſe ſinnlicher Einflüſſe, der Beſtimmungsgrund der Handlung iſt, mithin dieſe, als durch reine praktiſche Vernunft beſtimmt, betrachtet werden kann; ſo iſt das Urtheil, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, von der Vergleichung mit unſerm phyſiſchen Vermögen ganz unabhängig. Dann iſt nur die Frage: ob wir eine gewiſſe Handlung, durch die ein Gegenſtand wirklich gemacht werden ſoll, wollen dürfen, wenn dieſes in unſerer Gewalt wäre? Mithin muſs hier die moraliſche Möglichkeit der Handlung, d. i. ob ſie geſchehen darf, vor der Handlung voran gehen; denn da iſt nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund deſſelben (P. 100. f. M. II., 244.).

19. Die alleinigen Gegenſtände einer praktiſchen Vernunft ſind alſo das Gute (ſ. Gutes) und Böſe (ſ. Böſes). Das Gute iſt derjenige Gegenſtand des Begehrungsvermögens, deſſen Gegentheil daſſelbe, wenn es ſich

durch eine Vernunftmaxime oder vernünftige Handlungsregel beſtimmen läſst, gar nicht begehren kann; das Böſe iſt das Gegentheil. Es iſt nehmlich derjenige Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens, deſſen Gegentheil daſſelbe, wenn es von der Vernunft beſtimmt wird, gar nicht verabſcheuen oder verwerfen kann (P. 104. M. II, 245).

20. Daſs aber der Begriff des Guten und Böſen nicht dem praktiſchen Geſetze zum Grunde liegt, ſondern aus demſelben hervorgehet, findet man auseinandergeſetzt in den Artikeln: Böſes und Gutes. Das Uebrige, was noch den Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs betrifft, findet man unter den Wörtern: Glückſeligkeit, Kategorie, Typik und Gut, höchſtes.

21. Der Gegenſtand einer Maxime iſt einerlei mit der Materie des praktiſchen Geſetzes, und iſt der Inhalt der Maxime oder des praktiſchen Geſetzes. Eine Maxime iſt nehmlich eine Handlungsregel (oder praktiſcher Grundſatz), welche nur für den Willen eines gewiſſen Subjects gültig iſt, z. B. die Regel, ich will mich nie eher ſchlafen legen, als bis ich eine beſtimmte Arbeit vollendet habe; ein praktiſches Geſetz hingegen iſt eine ſolche Handlungsregel, welche für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig iſt, z. B. ich will bezahlen, was ich ſchuldig bin. Was nun die eine Regel zur Maxime und die andere zum Geſetze macht, nehmlich die verſchiedene Gültigkeit, iſt die Form derſelben. Was ſie aber vorſchreiben, iſt ihr Inhalt, und heiſst der Gegenſtand oder die Materie derſelben, welche jederzeit empiriſch iſt (P. 52).

22. Man ſehe übrigens noch die Artikel: Geben, Realiſiren, Realismus, Idealismus, Beziehung, Objectiv, An ſich, Noumenon und Schön.

Gegenwirkung,

Antagonismus, Reaction, *reactio*, *antagonismus*, *reaction*, *antagonisme*. Die wirklich entgegenwirkende Kraft des geſtoſsenen Cörpers gegen den ſtoſsenden (N. 131). Wenn ein Cörper einen zweiten in Bewegung ſetzt, ſo wirkt dieſer zweite Cörper auf den erſten zurück, und hebt dadurch einen Theil der Kraft deſſelben auf. Dieſes hat man mit dem Namen der Gegenwirkung bezeichnet; und es iſt eigentlich ein mechaniſches Geſetz *a priori*, ohne welches die Erfahrung der Mittheilung der Bewegung eines Cörpers durch einen andern ganz unmöglich ſeyn würde: daſs der erſte oder in Bewegung ſetzende Cörper immer gerade ſoviel von ſeiner Kraft verliert, als die Kraft groſs iſt, mit welcher der zweite oder leidende Cörper auf den erſten zurückwirkt. Dies Geſetz wird nun ſo ausgedrückt: in aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (N. 121). Ein Pferd, das 10 Centner ziehen konnte, an einen Stein geſpannt, den zu bewegen 8 Centner Kraft nöthig ſind, bewegt ſich und den Stein nur noch mit zwei Centnern Kraft fort, weil der Stein mit 8 Centnern Kraft auf die Kraft des Pferdes zurückwirkte, und folglich dieſe 8 Centner ſich einander aufhoben, und als nicht vorhanden zu betrachten ſind. Schon die Scholaſtiker lehrten, Wirkung ſei nie ohne Gegenwirkung, Newton aber (*Princip. philoſ. natur. lex III.*) führte zuerſt das angeführte mechaniſche Geſetz in die Naturlehre ein, welches er ſo ausdrückte: jeder Wirkung iſt immer eine Gegenwirkung entgegengeſetzt, die der Wirkung gleich iſt; oder die Wechſelwirkungen zweier Cörper auf einander ſind immer einander gleich, nur nach entgegengeſetzter Richtung (*actioni contrariam ſemper et aequalem eſſe reactionem: ſive corporum duorum actiones in ſe mutuo ſemper eſſe aequales et in partes contrarias dirigi*). Newton erläutert dieſes Geſetz ſo: „Was das andere drückt oder zieht, wird von demſelben wieder gedrückt oder gezogen. Wenn Jemand einen Stein mit dem Finger

drückt, ſo wird ſein Finger von dem Stein auch gedrückt. Wenn ein Pferd einen an einem Stricke befeſtigten Stein zieht, ſo wird auch das Pferd eben ſo ſtark nach dem Stein zu zurückgezogen; denn der nach beiden Seiten ausgedehnte Strick wird das Pferd eben ſo ſtark nach dem Stein zu, als den Stein nach dem Pferde zu ziehen, und wird das Fortſchreiten des einen eben ſo ſtark hindern als das Fortſchreiten des andern befördern. Wenn ein Cörper den andern ſtöſst, und die Bewegung deſſelben auf irgend eine Art hindert, ſo wird auch der letztre (wegen der Gleichheit des wechſelſeitigen Drucks) durch ſeine Kraft eben die Veränderung, nur nach der entgegengeſetzten Richtung zu, in dem erſtern hervorbringen. Durch dieſe Wirkungen werden die Veränderungen nicht der Geſchwindigkeiten, ſondern der Bewegungen (nehmlich in Cörpern die kein anderes Hinderniſs leiden) einander gleich. Denn die Veränderungen der Geſchwindigkeiten werden zwar auch nach entgegengeſetzter Richtung zu verändert, aber ſie ſtehen, weil die Veränderung der Bewegungen gleich iſt, in umgekehrtem Verhältniſſe mit den Cörpern.“ Newton hat nun dieſes Geſetz für ein Axiom ausgegeben, allein Kant hat es als einen Lehrſatz bewieſen.

2. Kants Vorſtellungsart, wie die Bewegung mitgetheilt wird, hat etwas Ungewöhnliches an ſich, ich will aber verſuchen, ſie hier ins Licht zu ſetzen, wenn auch die Erläuterung ſeines Beweiſes jenes Satzes etwas weitläuftig ausfallen ſollte. Folgendes iſt dem Inhalte nach dieſer Beweis. ‘Alle äuſsere Wirkung in der Welt iſt Wechſelwirkung. Dieſer Satz wird hier als wahr vorausgeſetzt, und im Artikel Wechſelwirkung bewieſen. Hier ſoll nun bewieſen werden, daſs dieſe Wechſelwirkung zugleich Gegenwirkung ſei. Es iſt unmöglich, ſich die Bewegung eines Cörpers (Fig. 44. A) in Beziehung auf einen zweiten (B) ſo vorzuſtellen, daſs dieſer zweite (B) dabei als abſolut ruhig vorgeſtellt werde. Zwar kann allerdings der Cörper B in Beziehung auf den Cörper A in dem Raum, worin ſich A und B und alle übrigen Cörper befinden, ruhen. Allein es iſt doch ganz unmöglich, ſich vorzu-

ſtellen, daſs A ſich dem B nähere, ohne ſich zugleich vorzuſtellen, daſs auch B dem A gerade um ſo viel näher komme, als A dem B. Wenn A nehmlich dem B z. B. um einen Fuſs näher gekommen iſt, ſo iſt nothwendig auch B dem A um einen Fuſs näher gekommen. Es iſt das aber die nehmliche Wirkung, als die, welche erfolgen würde, wenn die Bewegung unter beide gleich vertheilt wäre, und nur derjenige Cörper, der in wirklicher Bewegung wäre, ſich dem andern nähern könnte. Dann würde nehmlich A um einen halben Fuſs ſich dem B, und B ſich dem A auch um einen halben Fuſs, und beide ſich einander um einen ganzen Fuſs genähert haben. Dies würde die nehmliche Wirkung ſeyn, als die iſt, welche jetzt erfolgt, da wir genöthigt ſind zuzugeben, daſs, wenn der ſich bewegende Cörper A ſich dem ruhenden B um einen Fuſs genähert hat, der ruhende B dem ſich bewegenden A dadurch auch um dieſen Fuſs näher gekommen iſt. Da wir uns nun durchaus den ruhenden Cörper B als ſich dem A, der in Bewegung iſt, nähernd, folglich als nicht in Ruhe, denken müſſen, ſo würde hier alſo ein unauflöslicher Widerſpruch entſtehen, wenn nicht folgende Vorſtellung bei der Bewegung zum Grunde läge. Wir nehmen alle Cörper, deren Bewegung und Ruhe und überhaupt ihre Verhältniſſe zu einander wir wahrnehmen, in einem Raume wahr, den wir eben daher den empiriſchen oder relativen nennen. Dieſen Raum mit allen Cörpern in demſelben können wir uns ſelbſt als beweglich vorſtellen. So iſt z. B. der Raum in einer hohlen Kugel beweglich, indem er ſich von den Wänden der Kugel umſchloſſen fortbewegen läſst. Iſt dieſe Kugel in dem Zimmer eines Schiffs, ſo kann ſie in demſelben von einem Ort des Zimmers nach dem andern hin bewegt werden. Allein das Zimmer des Schiffs ſelbſt iſt wieder in Bewegung, wenn das Schiff fährt, und folglich auch der Raum, den die Wände des Zimmers umſchlieſſen. Und ſo kann ich mir immer einen Raum in dem andern, als in demſelben beweglich, vorſtellen, und auch dieſe beweglichen Räume wahrnehmen. Aber alle dieſe in einander befindlichen Räume

muſs ich doch zuletzt in Gedanken in einen Raum ſezzen, in dem ſich der letzte bewegliche Raum bewegt, der ſich ſelbſt aber nicht mehr bewegt, indem er ſonſt wieder in einem andern ſeyn müſste, in dem er ſich bewegte. Dieſer letzte unbewegliche Raum, der allen übrigen Räumen zum Grunde liegt, und der eben, weil er unbeweglich iſt, nicht mehr wahrgenommen werden kann, ſondern bloſs die uns nothwendig anhängende reine Anſchauung des Raums iſt, kann, weil er ſich auf keinen Raum weiter bezieht, der abſolute Raum heiſsen. Stellen wir uns nun den Cörper A, der in dem relativen Raum, worin allein die Bewegung wahrgenommen werden kann, wirklich in Bewegung iſt, als in dem ruhenden Raum in nur halb ſo groſser Bewegung, den Cörper B aber mit dem ganzen relativen Raum nach dem Cörper A zu, als auch in halb ſo groſser Bewegung vor, als die iſt, welche A im relativen Raum wirklich hat; ſo iſt für meine empiriſche Anſchauung oder Wahrnehmung die Wirkung, welche die Bewegung beider Cörper im abſoluten Raume hervorbringt, die nehmliche, als wenn ich B mit dem relativen Raume (deſſen Bewegung im abſoluten Raume nicht wahrgenommen werden kann, weil ſonſt der abſolute Raum auch wahrnehmbar, d. i. ein relativer Raum ſeyn müſste) in Ruhe, und A noch einmal ſo groſser Bewegung wahrnehme, als ich ſeine Bewegung im abſoluten Raume denke. Dies alles aber betrifft bloſs die Möglichkeit der Vorſtellung der Wechſelwirkung der Bewegung in der Anſchauung (die phoronomiſche Bewegung). Wir haben nehmlich geſehen, daſs die Vorſtellung eines bewegten Cörpers in Beziehung auf einen ruhenden nur dadurch möglich iſt, daſs dieſe Ruhe nur als eine relative Ruhe, oder als eine Ruhe in dem Raume, in welchem der Cörper wahrgenommen wird, der im relativen Raume ruhende Cörper ſelbſt aber als im abſoluten Raume in Bewegung gedacht werden muſs. Dieſe Vorſtellung iſt uns eben ſo nothwendig, wenn wir uns das Verhältniſs eines Cörpers in Bewegung zu einem andern, der in Ruhe iſt, darſtellen wollen, als die, daſs allem Beweglichen ein Raum zum Grunde ge-

legt werden mufs, der sich nicht weiter bewegt, aber in welchem sich alle Räume, welche wahrgenommen werden, bewegen. Wir gehen nun weiter fort, um zu zeigen, dafs die Wechselwirkung in der Mittheilung der Bewegung Gegenwirkung ist.

Man setze, dafs beide Cörper A und B an Masse, das ist, an Menge der Materie, welche sie enthalten, verschieden sind. Vertheilt man nun die Bewegung, die der Cörper A im relativen Raum hat, d. i. diejenige, welche wahrgenommen wird, unter beide Cörper gleich, so dafs die Bewegung eines jeden im absoluten Raume, oder die, welche wir blofs, obwohl zur Anschauung nothwendig, denken müssen, halb so grofs ist, als die wirkliche Bewegung des Cörpers A, so ist die Bewegung beider Cörper gleich. Hat nun aber B etwa mehr Masse, z. B. wenn die Materien dieselben, B aber gröfser ist als A, so vertheilt sich die Bewegung auf mehrere Theile des Ganzen. Dann hat zwar der ganze Cörper noch immer dieselbe Bewegung, aber jeder einzelne Theil des Ganzen einen kleinern Antheil daran, und kann also einen um so kleinern Raum mit dieser Bewegung in derselben Zeit durchlaufen, als wenn die Bewegung gröfser wäre, d. i. die Geschwindigkeit des Cörpers ist bei gleicher Bewegung so vielmal kleiner, so vielmal seine Masse gröfser ist. Das ist das, was Newton vorher (in 1) so ausdrückte: die Geschwindigkeiten stehen in umgekehrten Verhältnissen mit den Cörpern. Nun bewege sich der Cörper A mit einer solchen Geschwindigkeit auf B zu, dafs er in einer gewissen Zeit den Weg AB durchlaufe. Die Vorstellung davon in der Anschauung ist nun nicht anders möglich, als so, dafs man die Bewegung des A zwischen A und B in zwei gleiche Theile getheilt, und sich beide als im absoluten Raume in einander entgegengesetzter Bewegung denke, doch so, dafs B sich zusammt dem relativen Raume bewege. Da nun B gröfser ist als A, so wird B in derselben Zeit so vielmal weniger Weg als A durchlaufen, so vielmal gröfser er ist. Sie kommen also etwa im Punct c des relativen Raums zusammen. Da nun beide Bewegungen der Cörper einander gleich und

entgegengeſetzt ſind, ſo machen ſie zuſammen o, d. i. die Bewegung beider Cörper im abſoluten Raume hört nach dem Stoſse beider Cörper in c auf. Dadurch hört aber darum noch nicht die Bewegung des relativen Raums auf, der mit B in dem abſoluten Raume als bewegt gedacht wird, ſondern dieſer bewegt ſich immer fort nach der Richtung BA. Da nun A und B in c des abſoluten Raums ruhen, ſo iſt die gedachte Bewegung des relativen Raums nach AB eben das, was in der Wahrnehmung der Bewegung der Cörper A und B nach der Richtung Bd im relativen Raume iſt. *) Beide Cörper werden dann alſo in Bewegung nach Bd wahrgenommen. Da ſich aber der relative Raum mit der Geſchwindigkeit des Cörpers B, d. i. ſo bewegte, daſs er in der Zeit die Linie Bc durchlief, in der vorher A die Linie Ac durchlief, ſo daſs wir alſo die Geſchwindigkeiten ſelbſt durch dieſe Linien ausdrücken können; ſo bewegen ſich die Cörper B und A nun beide mit der Geſchwindigkeit Bc nach der Richtung Bd. Nun bewegte ſich der Cörper B, der im relativen Raum in Ruhe war, im abſoluten Raum mit der Geſchwindigkeit Bc, und mit der Bewegung, die A hatte, als er ſich mit der Geſchwindigkeit Ac bewegte, weil wir die Geſchwindigkeit des A zwiſchen A und B gleich vertheilten. Dieſe Bewegung aber erhält der Cörper B nach dem Stoſse, nur nach der Richtung Ad. Dies iſt aber die Wirkung, die der Cörper A mit der Geſchwindigkeit Ac hervorbringt. Eben dieſe Bewegung aber war es, die der Cörper B mit der Geſchwindigkeit Bc in A aufhob, welches die Gegenwirkung des Cörpers B nach der Richtung Bc zu iſt. Folglich ſind jederzeit die Wirkung und die Gegenwirkung zweier Cörper in der Mittheilung der Bewegung einander gleich. Denn, wie die mathematiſche Mechanik lehrt, und auch leicht dargeſtellt werden könnte, wenn es nicht zu weitläuftig ſeyn

*) Es giebt nehmlich einerlei Erſcheinung, ob ſich ein Cörper bewegt in einem empiriſchen oder wahrnehmbaren Raume, der mit allem, was darin iſt, ruhet, oder ob jener Cörper ruhet, und der Raum, mit allem, was darin iſt, in jener Bewegung entgegengeſetzter Richtung und mit gleicher Geſchwindigkeit, ſich bewegt.

würde, leidet dieſes Geſetz keine Abänderung, wenn auch der Cörper, welcher geſtoſsen wird, ſelbſt in Bewegung iſt, oder wenn die Cörper ſtatt des Stoſses ſich einander ziehen oder drücken. So kann alſo jeder Stoſs nur vermittelſt eines gleichen Gegenſtoſses, jeder Druck nur vermittelſt eines gleichen Gegendrucks und jeder Zug nur vermittelſt eines gleichen Gegenzugs erfolgen (N. 122).

3. Newton hat alſo nicht, wie Gehler (Phyſ. Wörterb. Art. Gegenwirkung) ihn beſchuldigt, aus ſeinem Axiom, ob er wohl eigentlich ein Lehrſatz iſt, weil er bewieſen werden kann, mehr hergeleitet, als wirklich daraus folgt. Er ſchlieſst ganz richtig (*Princ. L. III. Prop.* 5. *Coroll.* 1.): die Gravitation der Weltcörper ſei gegenſeitig, z. B. es gravitiren nicht allein die Saturnustrabanten gegen den Saturnus, ſondern auch Saturnus gegen ſeine Trabanten, weil Wirkung und Gegenwirkung ſtets bei einander ſei. Die Gravitation iſt nehmlich nichts anders als eine wechſelſeitige Anziehung der Weltcörper, ſ. Anziehungskraft.

4. Dies iſt alſo das mechaniſche Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht, daſs keine Mittheilung der Bewegung ſtatt findet, auſſer ſofern eine Gemeinſchaft dieſer Bewegung vorausgeſetzt wird. Kein Cörper kann den andern ſtoſsen, wenn dieſer in Anſehung des erſtern ruhig iſt, ſondern, dieſer muſs in Anſehung des erſtern auch in Bewegung gedacht werden. Iſt er alſo auch ruhig in Anſehung des Raumes, in welchem er wahrgenommen wird, ſo muſs man ſich dennoch vorſtellen, daſs er zuſammt dieſem Raume in gleichem Maaſse mit dem Cörper, der ſich wirklich in der Erfahrung bewegt, in Bewegung iſt. Aber die Richtung ſeiner Bewegung iſt dann der des erſtern gerade entgegengeſetzt. Und ſo giebt die Bewegung dieſes zweiten Cörpers im abſoluten Raume mit der Bewegung, die alsdann dem erſtern zu ſeinem Antheil in Beziehung auf dieſen zweiten zufällt, zuſammen, allererſt die Quantität der Bewegung, die wir dem erſten im abſoluten Raume, d. i. ohne Beziehung auf einen andern Cörper oder

Raum, der ſich ihm entgegen bewegte, beilegen würden. Denn keine Bewegung eines Cörpers, die in Anſehung eines andern Cörpers bewegend ſeyn ſoll, kann abſolut ſeyn. Iſt ſie aber in Anſehung des letztern Cörpers relativ, ſo giebts keine Relation (Verhältniſs) im Raume, die nicht wechſelſeitig und gleich ſei (N. 128).

5. Es giebt aber noch ein anderes nicht mechaniſches Geſetz (d. i. ein ſolches, das die Mittheilung der Bewegung der Cörper durch ihre wechſelſeitige Bewegung betrifft), ſondern dynamiſches Geſetz (d. i. ein ſolches, das die urſprüngliche Bewirkung der Bewegung betrifft, durch welche die Materie ſelbſt möglich wird) der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien. Dieſes läſst ſich auf eine ähnliche Art leicht darthun. Denn wenn die Materie A die Materie B zieht, ſo nöthigt ſie dieſe, ſich ihr zu nähern, oder, welches einerlei iſt, A widerſteht der Kraft, womit ſich B zu entfernen trachtet. Weil es aber einerlei iſt, ob ſich B von A oder A von B entfernet; ſo iſt dieſer Widerſtand zugleich ein Widerſtand, den der Cörper B gegen A ausübt, ſofern ſich dieſer von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin ſind Zug und Gegenzug einander gleich. Eben ſo, wenn A die Materie B zurückſtöſst, ſo widerſteht A der Annäherung von B. Da es aber einerlei iſt, ob ſich B dem A oder A dem B nähert, ſo widerſteht B aber auch eben ſo viel der Annäherung von A. Druck und Gegendruck ſind alſo auch jederzeit einander gleich. Auf dieſem Zug und Gegenzug, und Druck und Gegendruck, die der Materie urſprünglich eigen ſind, beruhet die Möglichkeit der Erfüllung des Raums, d. i. die Möglichkeit der Materie ſelbſt (N. 128. f.).

6. Dies iſt alſo die Conſtruction der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, als nothwendige Bedingung, bei ſich führet. Newton getrauete es ſich nicht, daſſelbe *a priori* zu beweiſen, ſondern berief ſich deshalb auf Erfahrung. Andere haben dieſem Geſetze zu Gefallen eine beſondere Kraft der Materie unter dem

Namen der Trägheitskraft (*vis inertiae*) in der Naturwiſſenſchaft eingeführt, welchen Namen Kepler zuerſt gebraucht hat. Dies war im Grunde auch eine Ableitung dieſes Geſetzes von der Erfahrung. Noch Andere ſetzten dieſes Geſetz in den Begriff einer bloſsen Mittheilung der Bewegung, welche ſie wie einen allmähligen Uebergang der Bewegung des einen Cörpers in den andern anſahen, wobei der bewegende gerade ſo viel einbüſſen müſſe, als er dem bewegten ertheilt. Dies thue der eine Cörper ſo lange, bis er dem andern keine weitere Bewegung eindrücken könne; wenn er nehmlich mit dieſem ſchon bis zur Gleichheit der Geſchwindigkeit in derſelben Richtung gekommen ſei. Dieſe Hypotheſe heiſst die der Transfuſion (Eingieſsung) der Bewegungen aus einem Cörper in den andern, aber die Gleichheit der Wirkung mit der, bei dieſer Erklärungsart fälſchlich ſogenannten, Gegenwirkung, kommt eben ſowohl heraus, wenn man den bewegten Cörper A dem ruhigen in einem Augenblick ſeine ganze Bewegung überliefern läſst, ſo, daſs er nach dem Stoſse ſelber ruhet, welches man unausbleiblich annehmen muſste, ſobald man beide Cörper als abſolut-hart (gar nicht elaſtiſch) dachte, denn da bekommt der ruhende Cörper die Bewegung als bloſs ruhend, und es iſt gar kein Grund da, warum die Bewegung allmählig und nicht in einem Augenblick übergehen ſollte. Allein dieſes Bewegungsgeſetz von augenblicklicher Uebergehung der Bewegung wollte doch weder mit der Erfahrung, noch mit ſich ſelbſt in der Anwendung zuſammenſtimmen. Man half ſich daher dadurch, daſs man die Exiſtenz abſolut harter Cörper leugnete. Das hieſs aber wieder ſo viel, als die Zufälligkeit dieſes Geſetzes zugeſtehen, indem es auf der beſonderen Beſchaffenheit der Materien beruhen ſollte, die einander bewegen. In unſerer Darſtellung dieſes Geſetzes iſt es dagegen ganz einerlei, ob man die Cörper, die einander ſtoſsen, abſolut hart oder nicht denken will. Wie aber die Transfuſioniſten der Bewegung ſich die Bewegung elaſtiſcher Cörper erklären wollen, iſt ganz unbegreiflich. Denn da iſt klar, daſs der ruhende Cörper nicht als bloſs ruhend die Bewegung bekomme, die der ſtoſsende einbüſst, ſondern

dafs er im Stofse wirkliche Kraft in entgegengefetzter Richtung gegen den Stofsenden ausübe, um gleichfam die Feder zwifchen beiden zufammen zu drüoken, welches von feiner Seite eben fowohl wirkliche Bewegung (aber in entgegengefetzter Richtung) erfordert, als der bewegende Cörper feiner Seits dazu nöthig hat (N. 129 f.).

7. Durch das Syftem der Transfufion der Bewegungen wird im Grunde alle Gegenwirkung gegen den ftofsenden Cörper (der etwa vermögend wäre, eine Springfeder zu fpannen) aufgehoben, und aufserdem, dafs die Transfufioniften der Bewegung das nicht beweifen, was in dem Gefetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung eigentlich gemeint ift, erklären fie im Grunde die Mittheilung der Bewegung felbft, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht. Denn der Name vom Uebergang der Bewegung von einem Cörper auf den andern erklärt nichts, wenn man ihn auch gleich nicht buchftäblich nehmen will, nach dem Grundfatze: *accidentia non migrant e fubftantiis in fubftantias*, die Accidenzen gehen nicht aus einer Subftanz in die andere über. Wenn man daher auch immer fagt: man mufs fich diefen Uebergang nicht fo vorftellen, als wenn die Bewegung von einem Cörper in den andern übergeht, wie Waffer, das aus einem Glafe in das andere gegoffen wird; fo wird dadurch die Schwierigkeit in diefem Syftem doch nicht gehoben. Denn es ift hier eben die Aufgabe, wie die Möglichkeit diefes Ueberganges der Bewegung begreiflich zu machen fei, deren Erklärung gerade auf demfelben Grunde beruhet, woraus das Gefetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung abgeleitet wird (N. 130. f.).

8. Man kann fich gar nicht denken, wie die Bewegung eines Cörpers A mit der Bewegung eines andern B nothwendig verbunden feyn müffe, als fo, dafs man fich Kräfte an beiden denkt. Diefe Kräfte müffen ihnen (dynamifch, d. i. ihrer Natur als Cörper nach) vor aller Bewegung zukommen, z. B. Zurückftofsung. Und nun mufs man beweifen können, dafs die Bewegung des Cörpers A durch Annäherung gegen B,

mit der Annäherung von B gegen A, und, wenn B als ruhig angeſehen wird, mit der Bewegung deſſelben zuſammt der Bewegung ſeines Raumes gegen A nothwendig verbunden ſei, in ſo fern nehmlich die Cörper mit ihren (urſprünglich oder dynamiſch) bewegenden Kräften bloſs in Beziehung auf einander in Bewegung betrachtet werden. Dieſes letztere kann völlig *a priori* dadurch eingeſehen werden, daſs der Cörper B (er ſei in Ruhe oder in Bewegung) in Anſehung des Cörpers A nothwendig als bewegt (in entgegengeſetzter Richtung) angeſehen werden muſs. Ohne dieſe aus der Natur unſeres Erkenntniſsvermögens ſelbſt entſpringende nothwendige Vorſtellung würde kein Einfluſs des Cörpers B auf die repulſive oder zurückſtoſsende Kraft beider Cörper, A und B, ſtatt finden, ohne welchen aber ganz und gar keine mechaniſche Wirkung der Materien auf einander, d. i. keine Mittheilung der Bewegung durch den Stoſs, möglich iſt (N. 131. f.).

9. Die Benennung der Trägheitskraft (*vis inertiae*) muſs alſo, unerachtet des berühmten Namens ihres Urhebers (Keplers), aus der Naturwiſſenſchaft gänzlich weggeſchafft werden. Denn ſie führt einen Widerſpruch im Ausdruck ſelbſt bei ſich, auch könnte das eigentliche Geſetz der Trägheit oder Lebloſigkeit (alle Veränderung der Materie hat eine äuſſere Urſache) dadurch leicht mit dem Geſetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung (daſs Wirkung und Gegenwirkung einander gleich ſind) verwechſelt werden. Der Hauptgrund aber iſt der: weil ſonſt die irrige Vorſtellung derer, die der mechaniſchen Geſetze nicht recht kundig ſind, erhalten und beſtärkt wird, daſs die Gegenwirkung der Cörper (welche ſie Trägheitskraft nennen) darin beſtehe, daſs die Bewegung dadurch in der Welt aufgezehrt (vermindert oder vertilgt), nicht aber die bloſse Mittheilung derſelben dadurch bewirkt werde. Sie ſtellen ſich nehmlich vor, der bewegende Cörper müſſe einen Theil ſeiner Bewegung bloſs dazu aufwenden, die Trägheit des ruhenden zu überwinden (welches dann reiner Verluſt wäre), mit dem übrigen Theile allein

könne er den letztern in Bewegung ſetzen. Bliebe nun, ſagen ſie, dem bewegenden Cörper gar nichts von ſeiner Bewegung übrig, ſo würde er durch ſeinen Stoſs den ruhenden Cörper, ſeiner groſsen Maſſe wegen, gar nicht in Bewegung bringen. Der Bewegung eines Cörpers kann aber nichts widerſtehen, als entgegengeſetzte Bewegung eines andern Cörpers, keinesweges aber deſſen Ruhe. Hier iſt alſo nicht Trägheit der Materie, d. i. bloſses Unvermögen, ſich ſelbſt zu bewegen, die Urſache eines Widerſtandes. Eine beſondere ganz eigenthümliche Kraft, bloſs um zu widerſtehen, ohne doch einen Cörper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man kann alſo dieſes Geſetz der allgemeinen Mechanik ſchicklicher das Geſetz der Gegenwirkung der Materien (*lex antagoniſmi*) bei ihren Veränderungen nennen. Uebrigens hängt, wie wir geſehen haben, dieſes Geſetz von der Kategorie der Gemeinſchaft ab, und iſt nichts anders als das Reſultat der Subſumtion der Bewegung bei der Beziehung zweier Cörper auf einander unter die Kategorie der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung; welches aus der ganzen vorhergehenden Auseinanderſezzung erhellet, ohne daſs es hier einer weitern Erläuterung bedürfte (N. 131. f.).

10. Eine ſolche Wirkung und Gegenwirkung, die man beide mit einem griechiſchen Worte, das beides ausdrückt, den Antagonismus (Widerſtreit) der Materien oder Cörper nennen kann, findet man auch in der Geſellſchaft. Kant erklärt dieſen Antagonismus in der Geſellſchaft ſo, er ſei die ungeſellige Geſelligkeit der Menſchen, d. i. der Hang derſelben, in Geſellſchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerſtande, welcher dieſe Geſellſchaft beſtändig zu trennen droht, verbunden iſt (S. III, 139). Hierzu, ſagt er, liegt der Hang offenbar in der menſchlichen Natur. Der Menſch hat einen Hang, ſich zu vergeſellſchaften, weil er in einem ſolchen Zuſtande ſeine

Menſchheit mehr fühlt, d. i. die Fähigkeit, ſeine Naturanlagen zu entwickeln. Denn dieſe Fähigkeit iſt das ſpecifiſche Merkmal der Menſchheit, indem jedes andere Thiere auf der Stufe, auf die es die Natur geſtellt hat, ſtehen bleibt, und nur der Menſch allein in der Entwickelung ſeiner Naturanlagen unaufhörlich fortſchreiten kann. Der Menſch hat aber auch einen groſsen Hang, ſich zu vereinzelnen (iſoliren); weil er in ſich zugleich die ungeſellige Eigenſchaft antrifft, alles bloſs nach ſeinem Sinne einrichten zu wollen, und daher allerwärts Widerſtand erwartet, ſo wie er von ſich ſelbſt weifs, dafs er ſeiner Seits auch zum Widerſtand gegen Andere geneigt iſt.

Dieſes wechſelſeitigen Widerſtandes bedient ſich nun die Natur, als eines Mittels, die Entwickelung aller Anlagen der Menſchen zu Stande zu bringen, und er wird am Ende die Urſache einer geſetzmäſsigen Ordnung der Geſellſchaft. Dieſer Antagonismus in der Geſellſchaft erweckt alle Kräfte des Menſchen, bringt ihn dahin, ſeinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrſucht, Herrſchſucht oder Habſucht, ſich einen Rang unter ſeinen Mitgenoſſen zu verſchaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht laſſen kann. Da geſchehen nun die erſten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die eigentlich in dem Werth beſtehet, den der Menſch als Mitglied der Geſellſchaft hat. Da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geſchmack gebildet, und ſelbſt durch fortgeſetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, durch welche die rohe Naturanlage mit der Zeit in beſtimmte praktiſche Principien, und ſo ein durch den bloſsen Hang zur Geſelligkeit zuſammen gehaltener Haufe (Aggregat) Menſchen in ein moraliſches Ganze (einen Staat) verwandelt werden kann, welches die ſittliche Unterſcheidung des Menſchen von jedem andern Thiere iſt. Ohne jene, an ſich zwar nicht liebenswürdigen, Eigenſchaften der Ungeſelligkeit, woraus der Wi-

derſtand (Antagonismus) entſpringt, den jeder bei ſeinen ſelbſtſüchtigen Anmaſsungen nothwendig antreffen muſs, würden in einem arkadiſchen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügſamkeit und Wechſelliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menſchen, gutartig wie die Schafe, die ſie weiden, würden ihrem Daſeyn kaum einen gröſsern Werth verſchaffen, als dieſes ihr Hausvieh hat; ſie würden das Leere der Schöpfung, wie es ihr Zweck iſt, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank ſey alſo der Natur für die Unverträgſamkeit, für die miſsgünſtig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrſchen! Ohne ſie würden alle die vortrefflichen Naturanlagen in der Menſchheit ewig unentwickelt ſchlummern. Der Menſch will Eintracht; aber die Natur weiſs beſſer, was für ſeine Gattung gut iſt; ſie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er ſoll aus der Läſsigkeit und unthätigen Genügſamkeit hinaus, ſich in Arbeit und Mühſeligkeiten ſtürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, ſich klüglich wiederum aus den letztern herauszuziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeſelligkeit und des durchgängigen Widerſtandes, woraus ſo viele Uebel entſpringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anſpannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verrathen alſo wohl die Anordnung eines weiſen Schöpfers, und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geiſtes, der in des Schöpfers herrliche Anſtalt gepfuſcht oder ſie neidiſcher Weiſe verderbt habe (S. III, 139. ff.).

11. Nur in derjenigen Geſellſchaft, die einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, mithin die gröſste Freiheit, und doch die genaueſte Beſtimmung und Sicherung der Grenzen dieſer Freiheit hat, damit ſie mit der Freiheit Anderer beſtehen könne, nur in einer ſolchen Geſellſchaft kann die höchſte Abſicht der Natur, nehmlich die Entwickelung aller Naturanlagen in der Menſchheit erreicht werden. Das gröſste Problem (Aufgabe) für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur den Menſchen zwingt, iſt daher die Erreichung

einer allgemein das Recht verwaltenden oder vollkommen gerechten bürgerlichen Gesellschaft; d. i. eine solche Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äufsern Gesetzen im gröfstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird. Denn nur vermittelst der Auflösung und Ausführung dieser Aufgabe kann die Natur ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen. In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth; und zwar die gröfste unter aller, nehmlich die, welche sich Menschen einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, dafs sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können. Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, thun eben dieselben Neigungen hernach die beste Wirkung; so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, dafs ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen, beides über sich zu suchen, und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt dafs die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Zweige nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen. Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit zieret, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird, sich zu disciplíniren, und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln (S. III, 141. ff.).

12. Die Natur hat aber nicht nur die Unverträgsamkeit der einzelnen Menschen, sondern selbst den Antagonismus der grofsen Gesellschaften und Staatscörper dieser Art Geschöpfe zu einem Mittel gebraucht, um in demselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden. Sie treibt nehmlich, durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen mufs, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, jenen Zustand der Ruhe und Sicherheit zu erlangen. Man siehet, das Problem der Errichtung einer vollkommenen

bürgerlichen Verfaſſung iſt von dem Problem eines geſetzmäſsigen äuſseren Staatenverhältniſſes abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöſet werden. Denn, was hilfts, an einer geſetzmäſsigen bürgerlichen Verfaſſung unter einzelnen Menſchen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Weſens, zu arbeiten? Dieſelbe Ungeſelligkeit, welche die Menſchen hierzu nöthigte, iſt wieder die Urſache, daſs ein jedes Gemeinewesen in äuſserem Verhältniſſe, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit ſteht, und folglich einer von dem andern eben die Uebel erwarten muſs, die die einzelnen Menſchen drückten, und ſie zwangen, in einen geſetzmäſsigen bürgerlichen Zuſtand zu treten. Dieſer Antagonismus der Staaten treibt ſie endlich, nach vielen Verwüſtungen, Umkippungen, und ſelbſt durchgängiger innerer Erſchöpfung ihrer Kräfte, zu dem an, was ihnen die Vernunft, auch ohne ſo viel traurige Erfahrung, hätte ſagen können, nehmlich, aus dem geſetzlichen Zuſtande der Wilden hinaus zu gehen, und in einen Völkerbund zu treten, wo jeder, auch der kleinſte, Staat ſeine Sicherheit und ſeine Rechte, nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurtheilung, ſondern allein von dieſem groſsen Völkerbunde (*foedus Amphictyonum*), von einer vereinigten Macht, und von der Entſcheidung nach Geſetzen des vereinigten Willens erwarten könnte. So ſchwärmeriſch dieſe Idee auch zu ſeyn ſcheint, und als eine ſolche an einem Abbé von St. Pierre oder einem Rouſſeau (ſ. Friede) verlacht worden (vielleicht, weil ſie ſolche in der Ausführung zu nahe glaubten); ſo iſt es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worin ſich Menſchen einander verſetzen, die die Staaten zu eben der Entſchlieſsung (ſo ſchwer es ihnen auch eingeht) zwingen muſs, wozu der wilde Menſch eben ſo ungern gezwungen ward, nehmlich, ſeine brutale Freiheit aufzugeben, und in einer geſetzmäſsigen Verfaſſung Ruhe und Sicherheit zu ſuchen. — Alle Kriege ſind demnach ſo viel Verſuche (zwar nicht in der Abſicht der Menſchen, aber doch in der Abſicht der Natur), neue Verhältniſſe der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerſtörung, wenigſtens

Zerſtückelung aller, neue Cörper zu bilden, die ſich aber wieder, entweder in ſich ſelbſt oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müſſen; bis endlich einmal, theils durch die beſtmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfaſſung innerlich, theils durch eine gemeinſchaftliche Verabredung und Geſetzgebung äuſſerlich, ein Zuſtand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Weſen ähnlich, ſo wie ein Automat ſich ſelbſt erhalten kann (S. III, 145 ff.)

13. Ob man es nun von einem blinden Zuſammenlauf wirkender Urſachen erwarten ſolle, daſs die Staaten, nach der Art, wie ſich Epikur die Entſtehung der Cörperwelt aus dem ungefähren Zuſammenſtoſs der kleinen Stäubchen der Materie vorſtellte, auch durch ihren ungefähren Zuſammenſtoſs allerlei Bildungen verſuchen, die durch neuen Anſtoſs wieder zerſtört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine ſolche Bildung gelingt, die ſich in ihrer Form erhalten kann (ein Glückszufall, der ſich wohl ſchwerlich jemals zutragen wird!); oder ob man vielmehr annehmen ſolle, die Natur verfolge hier einen regelmäſsigen Gang, unſere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchſten Stufe der Menſchheit, und zwar durch eigene, ob zwar dem Menſchen abgedrungene Kunſt, zu führen, und entwickele in dieſer ſcheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmäſsig jene urſprüngliche Anlagen; oder, ob man lieber will, daſs aus allen dieſen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menſchen im Groſsen überall nichts, wenigſtens nichts Kluges herauskomme, daſs es bleiben werde, wie es von jeher geweſen iſt, und man daher nicht voraus ſagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unſerer Gattung ſo natürlich iſt, am Ende für uns eine Hölle von Uebeln in einem noch ſo geſitteten Zuſtande vorbereite, indem ſie vielleicht dieſen Zuſtand ſelbſt und alle bisherigen Fortſchritte in der Cultur durch barbariſche Verwüſtung wieder vernichten werde (ein Schickſal, wofür man unter der Regierung eines blinden Ungefährs nicht ſtehen kann, und mit welcher geſetzloſe Freiheit in der That einerlei iſt, wenn man ihr nicht einen in geheim an

Weisheit geknüpften Faden der Natur unterlegt!)? das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig sei, Zweckmäfsigkeit der Naturanstalt in Theilen und doch Zwecklosigkeit im Ganzen anzunehmen? Was also der zweckloſe Zustand der Wilden that, dafs er nehmlich alle Naturanlagen in unserer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Uebel, worin er diese versetzte, sie nöthigte, aus diesem Zustande hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können, das thut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten. Durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegen einander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, wird nehmlich die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt; dagegen nöthigen aber auch die Uebel, die daraus entspringen, unsere Gattung, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck giebt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkung und Gegenwirkung (ihres Antagonismus), damit sie einander nicht zerstören (S. III, 147. ff.).

14. Kant erklärt den Antagonismus auch durch: Streit zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigten Partheien (*concordia discors*, *discordia concors*, uneinige Einigkeit, oder verträgliche Zwietracht) (F. 43.). Allein hier setzt er ihn ausdrücklich dem Krieg entgegen, und lehrt damit, dafs zwar der Krieg ein Antagonismus, aber nicht ein jeder Antagonismus ein Krieg sei. Der Antagonismus ist nehmlich eine solche wechselseitige Wirkung und Gegenwirkung, wodurch ein gemeinschaftlicher Endzweck, obwohl nicht gerade der Antagonisten, doch

der Natur befördert wird; z. B. bei der Materie die Bewegung, bei dem Kriege die Entwickelung der Naturanlagen des Menfchen. Der Krieg aber ift eine Zwietracht aus der Entgegenfetzung der Endabfichten in Anfehung des Mein und Dein. Diefes Mein und Dein aber beftehet in der Freiheit und dem Eigenthum, doch fo, dafs jene, als Bedingung, nothwendig vor diefem vorhergehen mufs. Diefes Mein und Dein ift das politifche, wenn es in der bürgerlichen Freiheit und in dem Eigenthum befteht, was ich als Staatsbürger befitze. Es ift aber ein gelehrtes Mein und Dein, wenn es in der Freiheit beftehet, feine Gedanken und Ueberzeugungen bekannt zu machen, und fich dazu als zu feinen Ueberzeugungen zu bekennen und fie in Frieden zu gebrauchen. Kant zeigt nun, dafs zwifchen den Facultäten ein Antagonismus ftatt finde, der aber kein Krieg fei, weil er fehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Wefens in Maximen beftehen kann, deren Befolgung einen beftändigen Fortfchritt der Facultäten zu gröfserer Vollkommenheit bewirken mufs; obwohl auch den obern Facultäten (der theologifchen, juriftifchen und medicinifchen), wegen der gelehrten Freiheit, kein Recht verftattet werden kann, ohne dafs es der unteren (der philofophifchen) zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über daffelbe an das gelehrte Publikum zu bringen (F. 42. u. 43.).

Geheimnifs

in der Religion, *myfterium*, *miftère*. Die gewähnte Verftandeserleuchtung in Anfehung des Uebernatürlichen (R. 64*). Diefe Verftandeserleuchtung ift gewähnt, heifst, man täufcht fich bei derfelben, indem man fich einbildet, man habe eine folche Verftandeserleuchtung wirklich, und es fich doch nur vorftellt. Durch diefes gewähnt drückt alfo Kant aus, dafs das Geheimnifs ein blofser Gedanke fei, dem es an einem wirklichen Gegenftande in der Erfah-

rung fehle, dafs man aber gemeiniglich diefen Gedanken für die Sache felbft nehme.

2. In allen Glaubensarten, die fich auf Religion beziehen, ftöfst das Nachforfchen nach dem letzten Grunde ihrer innern Befchaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimnifs. Diefes Geheimnifs ift etwas Heiliges; fonft könnte es nicht zur Religion gehören, welche auf Heiligung abzweckt. Aber diefes Geheimnifs, wenn es anders nicht blofs Vorftellung, fondern ein wirkliches Etwas, ein Gegenftand feyn foll, mufs doch von jedem Einzelnen gekannt (weil es fonft kein Gegenftand des Forfchens feyn könnte), aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgetheilt werden können (weil es fonft kein Geheimnifs, etwas was nicht allgemein bekannt ift, feyn könnte). Wir haben alfo hier zwei wefentliche Merkmale des Geheimniffes in der Religion. Als zur Religion gehörig mufs es etwas Heiliges, d. i. ein moralifcher Gegenftand feyn; es mufs aber doch, als ein moralifcher Gegenftand, oder Gegenftand der praktifchen Vernunft, moralifch erkannt werden können, d. h. eine folche Erkenntnifs von ihm möglich feyn, die zwar nicht zum Begreifen des Gegenftandes, aber doch zum praktifchen Gebrauch, oder dem moralifch Handeln dient und zu demfelben unentbehrlich ift. Als etwas Geheimes kann es nicht für den theoretifchen Gebrauch dienen, oder etwas Begreifliches feyn, weil es alsdann auch Jedermann müfste mittheilbar feyn, und alfo auch äufferlich und öffentlich bekannt werden können (R. 207).

3. Der Gegenftand, den wir Geheimnifs nennen, ift alfo nicht ein Gegenftand des Wiffens (der theoretifchen Erkenntnifs), fondern des Glaubens (eines für das Subject zureichenden Fürwahrhaltens). Diefer Glaube kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen gehalten werden, d. i. ein folches Fürwahrhalten, das übernatürlich gewirkt worden ift; oder für einen reinen Vernunftglauben, d. i. ein folches Fürwahrhalten, das mit dem moralifch Handeln,

wenn daſſelbe gehörig entwickelt wird, für unzertrennlich verbunden erkannt wird. So man aber nicht durch die gröſste Noth gedrungen wird, einen göttlich eingegebenen Glauben anzunehmen, wird man es ſich wohl zur Maxime machen, es mit dem reinen Vernunftglauben zu halten; denn ein göttlich eingegebener Glaube iſt, als etwas überſinnlich gewirktes, weder ſelbſt ein Gegenſtand irgend einer Erkenntniſs, noch wird durch ihn ein Gegenſtand deſſelben zu irgend einem Zweck begriffen. Ein ſolcher Glaube iſt nehmlich nicht mit dem freien Willen im Zuſammenhange, ich muſs nicht etwa den Gegenſtand annehmen, weil ich moraliſch handeln ſoll, welches eine freie Handlung iſt (welches bei dem reinen Vernunftglauben der Fall iſt); ſondern ich muſs den Gegenſtand annehmen, weil ich, durch übernatürlichen Einfluſs leidend, nicht anders kann, wodurch ſo gar die von dieſem Glauben abhängende moraliſche Handlung aufhört frei zu ſeyn, und nothwendig wird. Man kann aber auch nicht etwa Gefühle für Geheimniſſe halten, als wenn wir Geheimniſſe fühlen könnten, denn ein Geheimniſs iſt ein Erkenntniſs, es beſteht in der Beziehung einer Vorſtellung auf einen Gegenſtand, der aber nicht begriffen werden kann, folglich kann ein Gefühl kein Geheimniſs ſeyn. Giebt es alſo Geheimniſſe, ſo müſſen ſie etwas in der praktiſchen Vernunft, folglich Gegenſtände eines reinen Vernunftglaubens ſeyn (R. 208).

4. Ob es dergleichen Geheimniſſe gebe, läſst ſich *a priori* und objectiv nicht ausmachen; wir müſſen alſo nachſuchen, ob ſich dergleichen in dem Subjectiven unſrer moraliſchen Anlage finde. Wir dürfen aber nicht etwa die unerforſchlichen Urſachen des Moraliſchen in uns zu den heiligen Geheimniſſen zählen, denn dieſe laſſen ſich zwar ſelbſt nicht erkennen, und ſind alſo Geheimniſſe; aber die Wirkungen derſelben ſind doch theoretiſch erkennbar und ſind alſo als Erkenntniſſe mittheilbar. Heilige Geheimniſſe aber ſollen überhaupt auch in ihren Wirkungen nur praktiſch erkenn-

bar, und alſo der öffentlichen Mittheilung unfähig ſeyn. Aus der Beſtimmbarkeit der Willkühr des Menſchen durch das unbedingt gebietende moraliſche Geſetz (einer als Unabhängigkeit von der ſinnlichen Triebfeder theoretiſch erkennbaren Wirkung) wird dem Menſchen die Freiheit ſeines Willens kund; dieſe Freiheit iſt alſo kein Geheimnifs, denn das Erkenntnifs derſelben kann in ihrer Wirkung, der moraliſchen Willensbeſtimmung, Jedermann mitgetheilt werden. Nun iſt der unerforſchliche Grund dieſer Eigenſchaft zwar ein Geheimnifs, aber kein heiliges Geheimnifs; denn dazu müſsten die Wirkungen der Freiheit, oder die Beſtimmung des Willens durchs Moralgeſetz ſelbſt nicht erkennbar, und dieſer Gegenſtand dennoch der praktiſchen Vernunft unentbehrlich ſeyn. Aber dieſe Freiheit des Willens iſt es eben, die uns unvermeidlich auf Geheimniſſe führt, wenn ſie auf die Wirklichmachung der moraliſchen Beſtimmung des Menſchen, oder ſeines moraliſchen Endzwecks angewandt wird (R. 209).

5. So iſt die Urſache der allgemeinen Schwere aller Materie in der Welt uns unbekannt und kann von uns nie erkannt werden, weil ſchon der Begriff von ihr eine erſte und unbedingt ihr ſelbſt beiwohnende Bewegungskraft vorausſetzt (ſ. Anziehungskraft). Aber ſie iſt doch kein Geheimnifs, ſondern kann jedem offenbar gemacht werden, weil ihr Geſetz hinreichend bekannt iſt. Wenn Newton ſie gleichſam wie die göttliche Allgegenwart in der Erſcheinung (*omnipraeſentia phaenomenon*) vorſtellt; ſo iſt das blofs eine erhobene Analogie. — Es giebt Geheimniſſe, Verborgenheiten (*arcana*) der Natur; es kann Geheimniſſe (Geheimnifshaltung, *arcana*) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden ſollen; aber beide können uns doch bekannt werden. In Anſehung deſſen, was zu erkennen allgemeine Menſchenpflicht iſt (nehmlich des Moraliſchen), kann es kein Geheimnifs geben. Aber in Anſehung deſſen, was nur Gott thun kann, wozu etwas ſelbſt zu thun unſer Vermögen, mithin auch unſere Pflicht überſteigt, da kann

es nur ein eigentliches, nehmlich heiliges Geheimnifs (*myſterium*) der Religion geben, wovon uns etwa nur, dafs es ein ſolches gebe, zu wiſſen, und es zu verſtehen, nicht eben einzuſehen, nützlich ſeyn möchte (R. 209*).

6. Der Menſch kann den mit der reinen moraliſchen Geſinnung unzertrennlich verbundenen Vernunftbegriff des höchſten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückſeligkeit, ſondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menſchen zu dem ganzen Zweck, der im Weltganzen mit der reinſten Sittlichkeit verbundenen allgemeinen, jener gemäfsen, Glückſeligkeit) nicht ſelbſt wirklich machen, gleichwohl trifft er aber in ſich die Pflicht an, darauf hinzuwirken, und ſo findet er ſich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranſtaltung eines moraliſchen Weltherrſchers hingezogen, durch welchen jener Zweck allein möglich iſt, und nun eröffnet ſich vor ihm der Abgrund eines Geheimniſſes, von dem, was Gott hierbei thut, ob ihm überhaupt etwas, und was ihm (Gott) beſonders zuzuſchreiben ſei, indeſſen dafs der Menſch an jeder Pflicht nichts anders erkennt, als was er ſelbſt zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigſtens unbegreiflichen, Ergänzung (durch das, was Gott thut, und eigentlich das heilige Geheimnifs iſt) würdig zu ſeyn (R. 210 f.).

7. Dieſer Vernunftbegriff eines moraliſchen Weltherrſchers iſt eine Aufgabe für unſere praktiſche Vernunft; denn ohne ihn iſt es uns ſchlechterdings unmöglich, uns die Erreichung des höchſten Guts, welches doch das uns durch das Sittengeſetz ſelbſt vorgeſteckte Ziel unſres Strebens ſeyn ſoll, als möglich zu denken, und dies iſt doch zum Streben nach jedem Zweck durchaus nothwendig. Es liegt uns aber nicht ſowohl daran, zu wiſſen, was Gott an ſich ſelbſt (ſeine Natur) ſei, ſondern was er für uns als moraliſche Weſen ſei. Und da müſſen wir nun, zum Behuf dieſer Beziehung Gottes auf uns als moraliſche Weſen (ohne welche Beziehung wir gar nichts an Gott erkennen können), die

göttliche Naturbeſchaffenheit ſo denken und annehmen, als es zu dieſem Verhältniſſe, in der ganzen zur Ausführung ſeines Willens (zur Beförderung des höchſten Guts, in Anſehung des Theils deſſelben, der lediglich allein von ihm abhängt, der Glückſeligkeit) erforderlichen Vollkommenheit, nöthig iſt. So müſſen wir ihn z. B. als ein unveränderliches Weſen annehmen, weil er ſonſt nicht immer denſelben Willen oder dieſelbe Macht haben würde, das höchſte Gut zu wollen und zu befördern; als ein allwiſſendes Weſen, weil er ſonſt nicht unſer Verhalten bis zum Innerſten unſerer Geſinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft erkennen und darnach unſer Schickſal, ſo weit es nicht von uns abhängt, einrichten könnte; als ein allmächtiges Weſen, weil er ſonſt nicht die unſeren Geſinnungen und dem daraus entſpringenden Verhalten angemeſſenen Folgen ertheilen könnte (R. 211. P. 252).

8. Dieſem Bedürfniſſe der praktiſchen Vernunft gemäſs iſt nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott

a. als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moraliſch, als heiligen Geſetzgeber;

b. als den Erhalter des menſchlichen Geſchlechts, d. i. moraliſch, als gütigen Regierer und moraliſchen Verſorger deſſelben;

c. als den Verwalter ſeiner eigenen Geſetze, d. i. moraliſch, als gerechten Richter.

9. Dieſer Glaube enthält eigentlich kein Geheimniſs, denn er drückt gar nicht eine ſpeculative Erkenntniſs des Weſens Gottes aus, ſondern lediglich das moraliſche Verhältniſs Gottes zum menſchlichen Geſchlecht, daſs wir nehmlich bei der Befolgung des Moralgeſetzes einen heiligen Geſetzgeber, gütigen Verſorger und gerechten Richter vorauszuſetzen genöthigt ſind. Auch bietet ſich dieſer Glaube aller

menſchlichen Vernunft von ſelbſt dar, und wird daher in der Religion der meiſten geſitteten Völker angetroffen. Er liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Weſens, worin eine ſolche dreifache obere Gewalt (*pouvoir*) jederzeit gedacht werden muſs, nehmlich die geſetzgebende, die vollziehende und die richterliche Gewalt. Hier wird dieſes nur nicht juridiſch oder zum Behuf einer äuſserlichen Geſetzgebung, ſondern ethiſch, zum Behuf der innerlichen oder Tugendgeſetzgebung, vorgeſtellt, daher dieſe dreifache Qualität des moraliſchen Oberhaupts des menſchlichen Geſchlechts in einem und demſelben Weſen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridiſch bürgerlichen Staate nothwendig unter drei verſchiedenen Subjecten vertheilt ſeyn müſste (R. 311 f.).

10. In der heiligen Weiſſagungsgeſchichte der letzten Dinge (Matth. 25, 31 ff.) wird der Weltrichter, eigentlich der, welcher die zum Reiche des guten Princips (in welchem das Sittengeſetz die Geſinnungen regiert) Gehörenden unter ſeine Herrſchaft nehmen und ſie ausſondern wird, Menſchenſohn genannt. Das ſcheint anzuzeigen, daſs die Menſchheit ſelbſt ihrer Einſchränkung und Gebrechlichkeit ſich bewuſst, in dieſer Auswahl den Ausſpruch thun werde. Das iſt eine Gütigkeit, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. Dagegen kann der Richter der Menſchen in ſeiner Gottheit, d. i. wie er zu unſerm Gewiſſen nach dem heiligen von uns anerkannten Geſetze und unſerer eigenen Zurechnung ſpricht, vorgeſtellt (der heilige Geiſt), nur als nach der Strenge des Geſetzes richtend gedacht werden; weil wir ſchlechterdings nicht wiſſen, wie viel auf Rechnung unſrer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen kann (R. 211 *).

11. Daſs dieſe Idee (eines dreifachen Verhältniſſes Gottes zu uns als moraliſchen Weſen) in der allgemeinen Menſchenvernunft liegt, wenn man ſich eine Volks- und (nach der Analogie mit derſelben) eine Weltregierung denken will, iſt auch allein der Grund, warum

ſo viel alte Völker in dieſer Idee übereinkamen. Folgende Religionen hatten z. B. dieſe drei göttlichen Perſonen:

a. die Religion des Zoroaſter: den Ormuzd, Mithra und Arihman;

b. die Religion der Hindus: den Brahma, Wiſchnu und Siewen;

c. die Religion der Aegypter: den Phta, Kneph und Neith;

d. die Religion der Gothen: den Odin, die Freya und den Tor;

e. die Religion der Juden: den Schöpfer, Sohn und Geiſt Gottes. *)

(R. 212 *).

12. Demungeachtet iſt Glaube an Gott in dieſer moraliſchen Beziehung zuerſt in der chriſtlichen Glaubenslehre und in derſelben allein der Welt öffentlich aufgeſtellt worden. Und doch iſt dieſer Glaube an Gott, und an dieſes ſein dreifaches Verhältniſs zu uns, ſeinen moraliſchen Weſen, ſo wichtig; denn er hat das moraliſche Verhältniſs der Menſchen zum höchſten Weſen, daſs wir ihn als unſern Geſetzgeber verehren und ihm gehorchen müſſen, daſs wir ihm die Ergänzung deſſen, was wir bei unſerm redlichſten Willen und Streben nicht erreichen können, zutrauen, und daſs wir ihn als unſern Richter betrachten müſſen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von ſchädlicher Vermenſchlichung der Vorſtellung von Gott gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemeſſen gemacht. Jene drei

*) Den Juden war folglich die Dreieinigkeitslehre nicht unerhört, und da ſie Jeſus nicht wiſſenſchaftlich vortrug, ſo war ſeine Lehre davon eine rein jüdiſche Vorſtellung, nur mit dem Unterſchiede, daſs er behauptete, der Sohn Gottes wohne in ihm ſelbſt.

Verhältniſſe Gottes zu uns gründen ſich auf drei moraliſche Eigenſchaften, welche Gott ausſchlieſsungsweiſe zukommen, Heiligkeit, Seligkeit und Weisheit. Dieſe Eigenſchaften in Verbindung mit jenen Verhältniſſen enthalten alles in ſich, wodurch Gott der Gegenſtand der Religion wird, und denen angemeſſen die metaphyſiſchen (nicht moraliſchen) Vollkommenheiten, z. B. ſeine Allmacht, Allwiſſenheit u. ſ. w. ſich von ſelbſt in der Vernunft hinzufügen. Da nun dieſer Glaube durch die chriſtliche Lehre zuerſt in dieſer moraliſchen Beziehung iſt aufgeſtellt worden, ſo kann man die Bekanntmachung deſſelben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für die Menſchen durch ihre eigene Schuld bis dahin ein Geheimnifs war (R. 213. P. 236. *).

13. Nach dieſer Vorſtellung der Gottheit ſoll nun

a. der höchſte Geſetzgeber als ſolcher nicht als gnädig und nachſichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menſchen, auch nicht als despotiſch und bloſs nach ſeinem unbeſchränkten Recht gebietend, ſondern als heilig oder bloſs moraliſche Geſetze gebend;

b. der höchſte Erhalter und Regierer als ſolcher nicht als unbedingt gütig und wohlwollend gegen ſeine vernünftigen Weſen, auch nicht als gleichgültig gegen ſie und unbekümmert um ſie, ſondern als gütig mit Rückſicht auf die moraliſche Beſchaffenheit derſelben, dadurch ſie ihm wohlgefallen, und ſo, daſs er ihr Unvermögen in moraliſcher Vollkommenheit erſt nach dieſer Rückſicht ergänzt;

c. der höchſte Richter als ſolcher nicht als gütig und erbittlich, welches einen Widerſpruch enthält, aber auch nicht als der heilige Geſetzgeber, vor dem kein Menſch gerecht iſt, ſondern als gerecht, d. i. als ein ſolcher Richter, der die Uebereinſtimmung der Menſchen mit dem heiligen Geſetze zugleich darnach beurtheilt, wie weit Menſchenkinder der Forderung des Geſetzes

gemäſs ſeyn können, vorgeſtellt werden (R. 214.). Nach dieſer Erklärung widerſpricht die Trinitätslehre der Vernunft nicht, und Gott bleibt bei derſelben immer Ein höchſtes Weſen.

14. Nimmt man aber dieſen Glauben an eine göttliche Dreieinigkeit nicht bloſs als Vorſtellung einer praktiſchen Idee, ſondern als einen ſolchen, der das vorſtellen ſoll, was Gott an ſich ſelbſt ſei, ſo würde er ein alle menſchliche Begriffe überſteigendes, und folglich einer Offenbarung für die menſchliche Faſſungskraft unfähiges Geheimniſs ſeyn. Man würde damit dieſen Glauben, an eine vermeintliche Einſicht in das Weſen Gottes, zum anthropomorphiſtiſchen Symbol eines Kirchenglaubens machen, und dadurch für die ſittliche Beſſerung nicht das mindeſte ausrichten. Geheimniſs (in einer Beziehung) iſt alſo nur das, was in theoretiſcher Abſicht (zur Beſtimmung der Natur des Objects an ſich) alle unſere Begriffe überſteigt, und was man in praktiſcher Beziehung ganz wohl verſtehen und einſehen, und das folglich (in dieſer andern Beziehung) geoffenbaret werden kann. Von der letztern Art iſt nun das Geheimniſs der göttlichen Dreieinigkeit, welches man, nach der Ordnung der drei Verhältniſſe der Gottheit (moraliſche Perſonen *) genannt) zu uns, als moraliſchen Weſen, in folgende drei uns durch unſere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimniſſe eintheilen kann (R. 214. f.).

15. 1. Das Geheimniſs der Berufung der Menſchen zu Bürgern eines ethiſchen Staats. Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menſchen unter die göttliche Geſetzgebung nicht anders

*) Moraliſche Perſonen ſind nicht verſchiedene Subjecte, deren jedes ſein eigenes Weſen hat, denn das wären phyſiſche Perſonen: Ein und daſſelbe Weſen kann ſehr wohl eine verſchiedene moraliſche Perſönlichkeit haben, z. B. in Rückſicht auf ſeine Familie Vater, in Rückſicht auf ſeine Gattin Ehemann, in Rückſicht auf ſeine Amtsverhältniſſe Richter ſeyn.

denken, als fofern wir uns zugleich als feine Gefchöpfe anfehen; fo wie Gott nur darum als Urheber der Naturgefetze angefehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ift. Es ift aber für unfere Vernunft fchlechterdings unbegreiflich, wie Wefen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erfchaffen feyn follen, weil das gefchaffene Wefen feine Einrichtung vom Schöpfer hat, und folglich als von diefer Einrichtung abhängig nicht frei feyn kann. Alfo läfst fich die göttliche, heilige, mithin blofs freie Wefen angehende Gefetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derfelben durch unfere Vernunfteinficht nicht vereinbaren; fondern man mufs jene fchon als exiftirende freie Wefen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, fondern durch eine blofs moralifche, nach Gefetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, d. i. eine Berufung zur Bürgfchaft im göttlichen Staate beftimmt werden. So ift die Berufung zu diefem Zwecke moralifch ganz klar, für die Speculation aber oder theoretifch ift die Möglichkeit folcher Berufenen (die doch gefchaffen, und folglich von dem Berufenden ganz abhängig find) ein undurchdringliches Geheimnifs (R. 216. f.) f. Berufung.

16. 2. Das Geheimnifs der Genugthuung. Der Menfch (fo wie wir ihn kennen) ift verderbt und keinesweges jenem heiligen Gefetze angemeffen. Da ihn die Güte Gottes aber zu einer befondern Art zu exiftiren (zum Gliede des Himmelreichs oder ethifchen Staats) eingeladen hat, fo mufs Gott auch den Mangel der hierzu erforderlichen Tauglichkeit des Menfchen aus der Fülle feiner (Gottes) eigenen Heiligkeit erfetzen können. Diefes ift aber der Spontaneität (welche bei allem moralifchen Guten oder Böfen, das ein Menfch an fich haben mag, vorausgefetzt wird) zuwider, nach welcher ein folches moralifches Gute nicht von einem Andern, fondern von ihm (dem es foll zugerechnet werden) felbft herrühren mufs. Die Genugthuung anzunehmen, kann alfo nur ein moralifches Bedürfnifs feyn, fürs Erkennen oder für die Speculation ift fie ein unerreichbares Geheimnifs (R. 216. f.), f. Rechtfertigung.

17. 3. Das Geheimnifs der Erwählung. Die moralifch gläubige Annehmung der Genugthuung (in 16.) ift eine Willensbeftimmung zum Guten, die fchon eine gottgefällige Gefinnung im Menfchen vorausfetzt, die diefer aber nach dem natürlichen Verderben in fich von felbft nicht hervorbringen kann. Dafs aber eine himmlifche Gnade in dem Menfchen wirken foll, die diefen Beiftand durch unbedingten Rathfchlufs einem Menfchen bewilligt (weil es unbegreiflich ift, wie der böfe Menfch von felbft gut werden kann, und jene Gnade folglich vor der zum Guten wirkenden Spontaneität des Menfchen gedacht werden mufs, und alfo nicht als Rückficht darauf nehmend gedacht werden kann), dem andern verweigert, und der eine Theil unfers Gefchlechts zur Seligkeit der andere zur ewigen Verwerfung auserfehen werde, ift für uns, in theoretifcher Abficht, fchlechterdings ein Geheimnifs (R. 217.).

18. Wie es aber zugeht, dafs

a. überhaupt ein fittlich Gutes oder Böfes in der Welt fei;

b. das Gute in dem Menfchen (wenn das Böfe in jedem und zu jeder Zeit ift) wieder hergeftellt werde;

c. dieles an einigen Menfchen gefchieht, und andere davon ausgefchloffen bleiben;

hat uns Gott nicht geoffenbaret, auch würden wir eine Offenbarung darüber nicht verftehen. Aus der Freiheit des Menfchen läfst fich nehmlich nichts erklären und begreiflich machen, fondern die Urfachen der freien Handlungen auf Erden liegen in einem nie aufzuhellenden Dunkel. Nun liegt aber der Grund der angeführten drei Stücke (a—c) zugleich in der Freiheit des Menfchen; wir können fie daher eben fo wenig erklären, als wir die Gefchichte des Menfchen aus der Freiheit nach dem Gefetze der Urfachen und Wirkungen (der Cauſalität) begreifen können. Ueber die allgemeingültige Regel unfers Verhaltens aber (das Sittengefetz als Beftimmungsgrund unfers Willens, nicht

um dieſes Verhältnifs zu begreifen, ſondern um darnach zu handeln) iſt uns alles, was wir bedürfen, durch Vernunft und Schrift, hinreichend offenbart, und dieſe Offenbarung iſt zugleich für jeden Menſchen verſtändlich (R. 217. ff.).

19. Lehrlingen der Religion muthet man gemeiniglich den Glauben an Geheimniſſe zu, weil es uns nicht zur Weigerung ihrer Annahme berechtigt, daſs wir ſie nicht begreifen (die Möglichkeit des Gegenſtandes derſelben einſehen) können. Denn, ſagt man, das Fortpflanzungsvermögen organiſcher Cörper begreift auch kein Menſch, und man kann ſich darum doch nicht weigern, es anzunehmen, ob es gleich für uns ein Geheimniſs iſt und bleiben wird. Aber wir verſtehen doch ſehr wohl, daſs wir mit dem Ausdruck Fortpflanzungsvermögen das Vermögen meinen, organiſche Weſen zu erzeugen, die den ſie erzeugenden organiſchen Weſen ähnlich ſind. Wir wiſſen nehmlich die Sache aus der Erfahrung, denn es geſchieht, und wir haben folglich einen Erfahrungsbegriff von dieſem Gegenſtande, mit dem Bewuſstſeyn, daſs darin kein Widerſpruch ſei. Man kann nun, eben ſo, von einem jeden zum Glauben aufgeſtellten Geheimniſſe mit Recht fordern, daſs man verſtehe, was unter demſelben gemeint ſei, z. B was der Ausdruck Berufung ſagen wolle, denn ſonſt könnten wir bei dieſem Worte nicht einmal etwas denken. Man fordert aber hiermit nicht etwa, daſs man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln verſtehe, ſondern daſs ſie in einen Begriff zuſammengefaſst einen Sinn geben. Daſs, wenn man ſeinerſeits es nun nicht am ernſtlichen Wunſch ermangeln läſst, Gott uns dieſes Erkenntniſs wohl durch Eingebung zukommen laſſen könne, läſst ſich nicht denken; denn wir ſind dieſes Erkenntniſſes auf keine Weiſe fähig, weil die Natur unſeres Verſtandes deſſen unfähig iſt, alſo können wir es nie haben. Was uns Gott offenbaren ſoll, das müſſen wir verſtehen können (R. 217. *).

20. Man kann in praktiſcher Beziehung (wenn

von Pflicht die Rede ift) gar wohl verftehen, was Freiheit fei. Dafs wir fie aber auch in theoretifcher Abficht, was die Caufalität derfelben (gleichfam ihre Natur) betrifft, verftehen follten, läfst fich ohne Widerfpruch nicht einmal denken (R. 218.*).

21. Dafs der Menfch

a. durchs moralifche Gefetz zum guten Lebenswandel berufen fei;

b. durch unauslöfchliche Achtung für das moralifche Gefetz auch zum Zutrauen zu dem heiligen Gefetzgeber und zur Hoffnung, ihm genug thun zu können, Verheifsung in fich finde;

c. die letztere Erwartung mit dem ftrengen Gebote diefes Gefetzgebers zufammenhaltend fich beftändig prüfen müffe;

darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewiffen, und das ift das Moralifche, was wir von jenen drei Geheimniffen begreifen können. Es ift unbefcheiden, zu verlangen, dafs uns noch mehr eröffnet werde (R. 219.).

22. Das Geheimnifs der Dreieinigkeit, das alle jene drei genannten (15—17.) in einer Formel befafst, ift dennoch damals erft offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene, blofs für die, welche zu einem befondern Verein (z. B. zur chriftlichen Religionsgefellfchaft) gehören, beftimmte und nicht von jedem verftandene Sprache. Diefe Sprache ift bisweilen myftifch, und man follte fich auch billig, (aus Achtung) derfelben nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen, wie etwa z. B. bei der Taufe. Das höchfte, für Menfchen nie völlig erreichbare, Ziel der moralifchen Vollkommenheit endlicher Gefchöpfe ift aber die Liebe des Gefetzes (R. 219. f.).

23. Nach dieſer Idee würde es in der Religion ein Glaubensprincip ſeyn: Gott iſt die Liebe (1 Joh. 2, 16.); in ihm kann man den Liebenden

a. (mit der Liebe des moraliſchen Wohlgefallens an Menſchen, ſo fern ſie ſeinem heiligen Geſetze angemeſſen ſind), den Vater;

b. (ſo fern er ſich in ſeiner alles erhaltenden Idee, dem von ihm ſelbſt gezeugten und geliebten Urbilde der Menſchheit darſtellt) den Sohn;

c. (ſo fern er dieſes Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einſchränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweiſet) den heiligen Geiſt

verehren, eigentlich aber nicht in ſo vielfacher Perſönlichkeit anrufen (denn das würde eine Verſchiedenheit der Weſen andeuten, er iſt aber immer nur ein einiger Gegenſtand) (R. 206. ff.).

24 Der heilige Geiſt iſt der eigentliche Richter der Menſchen vor ihrem Gewiſſen, denn in ihm wird die Liebe zu Gott als Seligmacher in Vereinigung mit der Gottesfurcht vor dem Geſetzgeber vorgeſtellt (das Bedingte in Vereinigung mit dem Bedingten, alſo als von beiden ausgehend), aufserdem dafs er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet (Joh. 16, 13.). Das Richten iſt nehmlich entweder

a. das über Verdienſt und Mangel des Verdienſtes; oder

b. das über Schuld und Unſchuld.

Gott als die Liebe betrachtet (in ſeinem Sohn) richtet die Menſchen nach a., und da iſt ſein Ausſpruch: würdig oder nicht würdig. Diejenigen, denen das erſte zukömmt, ſondert er als die Seinen aus, die übrigen gehen leer aus, ſ. Richten. Dagegen iſt die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich ſo zu nennenden Richters, unter

dem Namen des heiligen Geiftes) nach b., und da ift fein Ausfpruch: fchuldig oder unfchuldig, d. i. Verdammung oder Losfprechung. Das Richten bedeutet im erften Falle die Ausfonderung des Verdienten von dem Unverdienten in der Bewerbung um den Preis (die Seligkeit). Unter Verdienft aber wird hier blofs ein Vorzug in der Moralität in Vergleichung mit andern Menfchen verftanden. Die Würdigkeit heifst die moralifche Empfänglichkeit für eine folche Güte. Der Richter nach a. fället das Urtheil der Wahl zwifchen zwei fich um den Preis (die Seligkeit) bewerbenden Perfonen oder Partheien; der Richter nach b. (der eigentliche Richter) fället die Sentenz über eine und ebendiefelbe Perfon vor dem Gewiffen, das zwifchen Ankläger und Sachwalter den Ausfpruch thut. Angenommen, dafs alle Menfchen unter der Sündenfchuld ftehen, einigen aber doch ein Verdienft zu ftatten komme, fo findet der Ausfpruch des Richters aus Liebe ftatt, deffen Mangel nur ein Abweifungsurtheil nach fich ziehet, wovon aber das Verdammungsurtheil (indem der Menfch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt) die unausbleibliche Folge feyn würde. Auf folche Weife können nach Kants Meinung die fcheinbar einander widerftreitenden Stellen Joh. 5, 27. ff. Joh. 3, 17. 18. und Joh. 16, 8. vereinigt werden (R. 220.*).

Kant. Religion III. St. Allg. Anmerk. S. 207. ff.

Gehör,

auditus, ouie. Der Sinn, durch welchen wir den Schall und Klang oder Ton empfinden. Er ift ein Sinn der Organempfindung, weil ein gewiffes Organ oder Werkzeug, das Ohr, nöthig ift, um uns diefe Empfindung zu verfchaffen. Und zwar ift er ein folcher Organfinn, deffen Empfindungen nur den zu einem gewiffen Gliede des Cörpers (dem Ohre) gehörenden Nerven afficiren. Er gehört ferner zu den drei Organfinnen, die mehr objectiv als fubjectiv find, d. i., als Fähigkeiten zur empirifchen Anfchauung, mehr zur Erkenntnifs des äufsern Gegenftandes beitragen, als dafs fie das Be-

wufstſeyn des afficirten Organs rege machen. Er iſt alſo einer von den fünf äuſsern, von der Natur für das Thier, zum Unterſcheiden der Gegenſtände, zubereiteten Eingängen, und zwar einer von den Sinnen, durch die wir bloſs mittelbar (vermittelſt des Schalles, Klanges oder Tons) wahrnehmen (A. 46. ff.).

2. Man erkennt durch die Luft, die uns umgiebt, und vermittelſt derſelben (denn Schall und Klang ſind nichts anders als Empfindungen der erſchütterten Luft), einen entfernten Gegenſtand in groſsem Umfange. Der Schall iſt nehmlich die Empfindung der wellenartigen Bewegung des flüſſigen Cörpers, den man Luft nennt, welche Bewegung ſich im Raume nach allen Seiten verbreitet. Man kann ſich durch dieſes Mittel, deſſen Gebrauch durch das Stimmorgan (den Mund) geſchieht, am leichteſten und vollſtändigſten mit Andern in Gemeinſchaft der Gedanken und Empfindungen bringen. Vornehmlich aber iſt dieſes möglich, wenn die Laute, die jeder den Andern hören läſst, articulirt ſind, und in ihrer geſetzlichen Verbindung durch den Verſtand eine Sprache ausmachen (A. 48. f.).

3. Die Geſtalt des Gegenſtandes wird durchs Gehör nicht gegeben, und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorſtellung deſſelben, ſind aber eben darum die geſchickteſten Mittel, Begriffe zu bezeichnen. Denn ſie bedeuten an ſich nichts, auſser allenfalls innere Gefühle, d. i. Empfindungen unſeres Zuſtandes, nicht aber Objecte. Weil aber die Sprachlaute das geſchickteſte Mittel, Begriffe zu bezeichnen, ſind, das wir haben, ſo können Taubgebohrne, die eben darum auch ſtumm (ohne Sprache) bleiben müſſen, bloſs zu einem Analogon der Vernunft gelangen (A. 49.).

4. Durch das Gehör wird aber auch der Vitalſinn unbeſchreiblich lebhaft und mannichfaltig bewegt und geſtärkt. Dies geſchieht vermittelſt der Muſik, die ein regelmäſsiges Spiel von Empfindungen des Gehörs iſt, alſo gleichſam eine Sprache bloſser Empfindungen, ohne alle Begriffe, durch die ſie gedacht werden

könnten. Was die Farben fürs Geſicht ſind, das ſind die Töne der Muſik (die Laute jener Sprache der Empfindungen) fürs Gehör; eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne in einem Raume umher, an alle, die ſich darin befinden, und ein geſellſchaftlicher Genuſs, der dadurch nicht vermindert wird, daſs viele an ihm theilnehmen (A. 49.).

5. Der Sinn des Gehörs iſt eben ſo unentbehrlich als der des Geſichts. Die Empfindungen durch denſelben ſind, wie bei jedem Organſinn, von dreierlei Art:

a. Die objective Empfindung, z. B. der Muſik, wenn ich nehmlich die Muſik ſelbſt zum Gegenſtande meiner Reflexion mache.

b. Die ſubjective Empfindung, wenn die Gehörsempfindung ſo ſtark wird, daſs das Bewuſstſeyn der Bewegung des Gehörorgans ſtärker wird, als das der Beziehung auf einen äuſseren Gegenſtand. Z. B. wenn das Sprechen Anderer ſo ſtark iſt, daſs einem (wie man ſagt) die Ohren davon wehthun. Dann wird man durch die kreiſchende Stimme taub, d. i. man kann vor der Heftigkeit der Gehörsempfindung nicht zum Begriff von dem kommen, was geſagt wird, ſondern die Aufmerkſamkeit iſt bloſs an der ſubjectiven Vorſtellung, nehmlich der Veränderung des Gehörorgans geheftet (A. 51.). Je ſtärker nehmlich die Sinne, bei eben demſelben Grade des auf ſie geſchehenen Einfluſſes, ſich afficirt fühlen, deſto weniger lehren ſie. Eine ſtentoriſch angeſtrengte Stimme betäubt (unterdrückt das Denken) (A. 53.).

c. Die Vitalempfindung, oder diejenige Empfindung, welche, auf Veranlaſſung mancher Gehörsempfindung, den ganzen Cörper durchdringt, ſo weit als Leben in ihm iſt. Von dieſer Art iſt z. B. das Gräuſeln, womit Ammenmährchen in ſpäter Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, oder die Empfindungen, die auf der manchen Menſchen eigenthümlichen Empfindlichkeit für gewiſſe Eindrücke (Idioſynkraſie) beruhen. So heiſst es: er legte

einen ſo fürchterlichen Ausdruck auf jedes Wort, daſs es mir durch Mark und Bein ſchnitt.' Dies iſt die Beſchreibung einer Vitalempfindung vermittelſt des Gehörs (A. 47).

6. Uebrigens iſt dieſer Sinn ein ſolcher, der uns ſeine Empfindungen durch mechaniſchen Einfluſs auf denſelben liefert. Er iſt ein Sinn der Wahrnehmung durch oberflächliche Empfindung (A. 52).

7. Dem Tauben dient das Geſicht ſtatt des Gehörs, denn man kann ihm, wenn er nur ſonſt hat hören können, durch die Gebehrdung, alſo durch ſeine Augen, die gewohnte Sprache ablocken; wozu auch die Beobachtung der Lippen des Sprechenden gehört, ſ. Gefühl oder Sinn der Betaſtung. — Der Mangel eines muſikaliſchen Gehörs, obgleich das bloſs phyſiſche unverletzt iſt, da das Gehör zwar Laute aber nicht Töne vernehmen, der Menſch alſo zwar ſprechen aber nicht ſingen kann, iſt eine ſchwer zu erklärende Verkrüppelung; ſo wie es Leute giebt, die ſehr gut ſehen, aber keine Farben unterſcheiden können, und denen alle Gegenſtände wie im Kupferſtich erſcheinen, ſ. Farbenkunſt (A. 55).

8. Welcher Mangel oder Verluſt eines Sinnes iſt wichtiger, der des Gehörs oder des Geſichts? — Der erſtere iſt, wenn er angebohren wäre, unter allen am wenigſten erſetzlich; iſt er aber nur ſpäter, nachdem der Gebrauch der Augen, es ſei zur Beobachtung des Gebehrdenſpiels, oder, noch mittelbarer durch Leſung einer Schrift ſchon cultivirt worden, erfolgt: ſo kann ein ſolcher Verluſt, vornehmlich bei einem Wohlhabenden, noch wohl nothdürftig durchs Geſicht erſetzt werden. Aber ein im Alter Taubgewordener vermiſst dieſes Mittel des Umgangs gar ſehr, und, ſo wie man viele Blinde ſieht, welche geſprächig, geſellſchaftlich und an der Tafel fröhlich ſind, ſo wird man ſchwerlich einen, der ſein Gehör verloren hat, in Geſellſchaft anders als verdrieſslich, miſstrauiſch und unzufrieden antreffen. Er ſieht in den Mienen der Tiſchgenoſſen

allerlei Ausdrücke von Affect oder wenigſtens Intereſſe, und zerarbeitet ſich vergeblich, ihre Bedeutung zu errathen, und iſt, was den Umgang betrifft, zur Einſamkeit verdammt (A. 55. f.).

Kant. Anthropol. in pragm. Hinſ. §. 14. S. 46. f. — §. 16. S. 48. f. §. 17. S. 50 f. — §. 18. S. 52. ff.

Gehler Phyſik. Wörterb. Art. Gehör.

Gehorchen,

obedire, obeir. Wider Neigung Folge leiſten (G. 44). Ein Geſetz der Sittlichkeit iſt z. B. eine allgemeine Regel der Handlung für vernünftige Weſen, welche dieſe ſich als Weſen, die einen freien Willen haben, ſelbſt geben, und welcher ſie alſo auch Folge leiſten wollen. Haben dieſe Weſen aber zugleich ſinnliche Neigungen, ſo iſt die Neigung dem Geſetze zuweilen zuwider, da es aber dennoch als Geſetz befolgt werden ſoll, ſo wird daſſelbe für dieſe ſinnlichen Weſen ein Gebot, und wenn ſie dem Gebot aus Neigung, alſo gern, entgegen handeln möchten, und dennoch, alſo wider Neigung, demſelben Folge leiſten, ſo gehorchen ſie dem Gebot, ſ. Gebot.

2. Der reine Vernunftwille wählt nicht. Er gehorcht, in jedem ſinnlichen Weſen, das einen Vernunftwillen hat, einem unnachlaſslichen Vernunftgebote. Dieſes Vernunftgebot hat ſeinen Grund, objectiv oder den Gegenſtand betreffend, in der Beſchaffenheit der Dinge, aber ſo wie ſie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müſſen, und gründet ſich nicht etwa auf Neigung, ſondern auf Pflicht. Es ſoll nehmlich dem Geſetze gehorcht werden aus reiner Achtung für das Geſetz, ohne daſs man durch Neigung für den Gegenſtand der Handlung zu derſelben beſtimmt werde (P. 258).

Kant. Grundl. zur Metaphyſ. der Sitt. II. Abſchn. S. 44.

Deſſ. Critik der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptſt. VIII. S. 258.

Geiſt,

böſer, verführender, *ſpiritus malus*, *cacodaemon*, *eſprit malin*, *cacodémon*. Ein Weſen, dem die Verſuchung des Fleiſches nicht zur Milderung ſeiner Schuld angerechnet werden kann. Die Schrift drückt die Unbegreiflichkeit, woher das moraliſche Böſe zuerſt in uns gekommen ſeyn könne, zuſammt der nähern Beſtimmung der Bösartigkeit unſerer Gattung in der Geſchichtserzählung dadurch aus, daſs ſie das Böſe, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menſchen, ſondern in einem Geiſte von urſprünglicher erhabener Beſtimmung voranſchickt; wodurch alſo der erſte Anfang alles Böſen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei dieſem Geiſte das Böſe?), der Menſch aber nur als durch Verführung ins Böſe gefallen, alſo nicht von Grund aus (ſelbſt der erſten Anlage zum Guten nach) verderbt, vorgeſtellet wird (R. 47. f.).

Geiſt,

heiliger, ſ. Geheimniſs, 8. ff.

Geiſt,

in äſthetiſcher Bedeutung, *esprit*. Das durch Ideen belebende Princip im Gemüthe des Menſchen (U. 192. A. 161. 194). Dasjenige aber, wodurch dieſes Princip (Vermögen) die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, iſt das, was die Gemüthskräfte (z. B. die Einbildungskraft) zweckmäſsig in Schwung verſetzt, d. i. in ein ſolches Spiel, welches ſich von ſelbſt erhält und ſelbſt die Kräfte dazu ſtärkt, und heiſst eine äſthetiſche Idee, ſ. Einbildungskraft, 12. und Idee, äſthetiſche (M. II, 692).

2. Geiſt als äſthetiſches Princip (Grundvermögen) iſt nichts anders, als das Vermögen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen, ſ. Ideen, äſthetiſche (U. 192).

3. Die äſthetiſche Idee iſt eigentlich die einem gegebenen Begriffe beigeſellte Vorſtellung der Einbildungskraft, welche in ihrem freien Gebrauche mit einer ſolchen Mannichfaltigkeit der Theilvorſtellungen verbunden iſt, daſs für ſie kein Ausdruck gefunden werden kann, der einen beſtimmten Begriff bezeichnet. Eine ſolche äſthetiſche Idee iſt z. B. in jener Aufſchrift über dem Tempel der Iſis (der Mutter Natur) ausgedrückt: Ich bin alles, was da iſt, was da war, und was da ſeyn wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt. Die ganze Natur iſt hier als eine Perſon dargeſtellt, welche verſchleiert iſt; dies iſt aber eine Vorſtellung der Einbildungskraft von der Natur, die kein Ausdruck für einen beſtimmten Begriff völlig erreicht. Es läſst ſich nehmlich unter dieſer verſchleierten Perſon nichts Beſtimmtes denken, und alſo läſst ſich auch dieſes Bild durch Worte, welche Gedanken ausdrückten, nicht völlig erreichen und verſtändlich machen. Es iſt die Vorſtellung des Selbſtthätigen, des nach Zwecken Handelnden, des Ewigen, die Unbegreiflichen, das — — was ſich nicht ausdenken läſst und daher für den Verſtand immer unbeſtimmt bleibt. Das Gefühl dieſes Unnennbaren belebt nun die Erkenntniſsvermögen (Einbildungskraft und Verſtand) und verbindet Geiſt mit den Worten, d. h. ſie ſind nun kein todter Ausdruck, ſondern wie ſie durch Geiſt entſprungen ſind, ſo beleben ſie auch wieder die Erkenntniſsvermögen deſſen, der ſie lieſet (M. II, 699. U. 197).

4. Geiſt iſt alſo eigentlich das Talent, zu den äſthetiſchen Ideen den Ausdruck zu finden, durch den die dadurch bewirkte ſujective Gemüthsſtimmung, als Begleitung eines Begriffs, Andern mitgetheilt werden kann; und

unterſcheidet ſich vom Genie als ein Zweig deſſelben dadurch, daſs das Genie auch ſelbſt die äſthetiſche Idee zu einem gegebenen Begriff hervorbringt, der Geiſt aber nur einen ſolchen Ausdruck (in Worten, oder mit dem Pinſel oder Meiſsel) zu finden weiſs, der in Andern die äſthetiſche Idee mit eben der belebenden Kraft erweckt, mit der ſie im Urheber derſelben wirkte. Alsdann ſagt man, daſs in dem Product eines ſolchen Genies Geiſt ſei (U. 198), ſ. Genie.

5. Aus dieſen Eigenſchaften deſſen, was man Geiſt nennt, erhellet, daſs es ein productives Vermögen der Vernunft iſt. Es unterſcheidet ſich dadurch von dem Geſchmack, der ein bloſses regulatives Vermögen der Beurtheilungskraft iſt. Der Geſchmack beurtheilt die Form in der Verbindung des Mannichfaltigen in der Einbildungskraft, der Geiſt giebt das Muſter für dieſe Form *a priori* der Einbildungskraft, ſ. Geſchmack (A. 194 f.).

6. Der Geiſt giebt ſelbſtgeſchaffene Ideen, der Geſchmack, wenn er mit dem Geiſt in einem Genie verbunden iſt, giebt den Ideen die den Geſetzen der productiven Einbildungskraft angemeſſene Form, beſchränkt ſie alſo und bildet ſie urſprünglich (nicht nachahmend) für dieſe Form, ſ. Geſchmack. Ein mit Geiſt und Geſchmack abgefaſstes Product kann überhaupt Poeſie genannt werden, und iſt ein Werk der ſchönen Kunſt; es mag nun den Sinnen vermittelſt der Augen oder der Ohren unmittelbar vorgelegt werden, und alſo durch Maler - Garten - Bau- Ton - oder Dichtkunſt (im engern Sinne dieſes Worts) (A. 195).

7. *Esprit* nennen die Franzoſen ſowohl den Geiſt, als den Witz; der letztere iſt aber ein eigenthümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verſtande, ſo fern er die Gegenſtände unter Gattungen bringt, angehört (A. 153). Im Deutſchen iſt es anders. Man ſagt:

ein Gedicht iſt recht nett und elegant, eine Rede iſt gründlich und zugleich zierlich, eine Geſchichte iſt genau und ordentlich, eine Dame in Geſellſchaft iſt hübſch, geſprächig und artig u. ſ. w. aber ohne Geiſt. Das heiſst nicht, es fehlt ihnen an Witz, ſondern ſie erregen kein Intereſſe durch Ideen (A. 161).

8. Kant ſchlägt vor, das franzöſiſche Wort *genie* mit dem deutſchen eigenthümlicher Geiſt auszudrücken. Denn unſere Nation läſst ſich bereden, die Franzoſen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unſrigen nicht hätten, ſondern von ihnen borgen müſsten, da ſie es doch ſelbſt aus dem Lateiniſchen (*genius*) geborgt haben, welches nichts anders als einen eigenthümlichen Geiſt bedeutet. Ein Geiſt nehmlich, der ſelbſt geſchaffene Ideen ausdrückt, iſt ein eigenthümlicher Geiſt, d. i. ein Genie.

9. Die Urſache aber, weswegen die muſterhafte Originalität des Talents mit dem myſtiſchen Namen eines eigenthümlichen Geiſtes (*genius*) belegt worden, iſt Folgendes. Derjenige, welcher Genie hat, kann ſich die Ausbrüche deſſelben nicht erklären. Er kann ſich gar nicht begreiflich machen, wie er zu einer Kunſt komme, die er nicht hat erlernen können. Nun iſt Unſichtbarkeit (der Urſache zu einer Wirkung) ein Nebenbegriff vom Geiſte, einem *genius*, der dem Talentvollen gleichſam ſchon in ſeiner Geburt beigeſellet worden, und deſſen Eingebung er nur folgt. — Die Gemüthskräfte aber müſſen bei dem, was man Geiſt nennt, vermittelſt der Einbildungskraft harmoniſch bewegt werden, weil ſie ſonſt nicht beleben, ſondern ſich einander ſtören würden. Da nun dieſe Bewegung durch die Natur des Subjects geſchehen muſs, ſo kann man das Genie ſo erklären: es iſt das Talent, durch welches die Natur der Kunſt die Regel giebt (A. 162), ſ. Genie.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 49. S. 192. ff.

Deſſ. Anthropol. in pragmat. Hinſ. §. 47. S. 161. f. — §. 61. B. S. 194. f.

Geld,

pecunia, *argent.* Der Begriff des Geldes iſt der eines ſolchen Gegenſtandes, der ein Werkzeug iſt, durch welches das Eigenthum von dem Einen auf den Andern übertragen werden kann. Dieſer Begriff ſcheint daher ganz aus der Erfahrung entſprungen zu ſeyn. Allein es wird ſich zeigen, daſs dieſer Begriff des gröſsten und brauchbarſten aller Mittel des Verkehrs der Menſchen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, ſich doch in lauter ſolche Verhältniſſe auflöſen laſſe, welche aus dem Verſtande ſelbſt entſpringen. Daher hat auch Kant den Begriff des Geldes in der metaphyſiſchen Rechtslehre unterſucht, welche Unterſuchung ich eben hier erläutern will.

2. Zuvörderſt hat Achenwall von dem Gelde folgende gute Namenerklärung gegeben, durch welche dieſer Gegenſtand von jedem andern hinreichend unterſchieden wird: es iſt eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich iſt, daſs man ſie veräuſsert (K. 121. f.). Man wuſste alſo ſchon längſt, was man ſich vom Gelde für einen Begriff zu machen habe; allein Achenwalls Erklärung, eben weil ſie eine bloſse Namenerklärung iſt, giebt uns keinen Aufſchluſs über die Möglichkeit einer ſolchen Sache. Achenwall zeigt indeſſen durch dieſe Erklärung doch zweierlei:

a. daſs der Zweck des Geldes ſei, zur Veräuſserung im Verkehr und nicht bloſs zur Verſchenkung, ſondern zur wechſelſeitigen Erwerbung (durch einen beläſtigten Vertrag, *pactum oneroſum*) zu dienen;

b. daſs es alle Waare repräſentire, nehmlich als ein (in einem Volke) allgemein beliebtes Mittel des Handels und nicht etwa ſelbſt als Waare (d.

i. dasjenige, was an ſich einen Werth hat, und ſich auf das beſondere Bedürfniſs eines oder des andern im Volk bezieht) gedacht werde.

(K. 122. f.).

3. Um das zweite Stück (2, b) ſich zu erläutern, denke man ſich z. B. einen Scheffel Getreide; dieſes hat geradezu den gröſsten Werth als Mittel zu menſchlichen Bedürfniſſen, denn es iſt das beliebteſte und nährendeſte Nahrungsmittel. Dies iſt es aber noch nicht allein, man kann auch damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unſerer ſtatt dienen, und alſo auch vermittelſt deſſelben Menſchen erhalten und vermehren. Die Menſchen aber, welche durchs Getreide erhalten und vermehrt werden, können dann jene Naturproducte, Getreide, Thiere u. ſ. w. immer wieder erzeugen, und auch durch Kunſtproducte allen unſern Bedürfniſſen zu Hülfe kommen. Dieſe Menſchen verfertigen unſere Wohnung, Kleidung, verſchaffen uns das, was uns zu einem ausgeſuchten Genuſſe, oder zur Gemächlichkeit dient, kurz alles, was durch Induſtrie hervorgebracht wird. Vom Gelde kann man dieſes nun nicht ſagen, es hat nur darum einen Werth, weil man etwas anders dafür bekommen kann, was an ſich Werth hat (Waare). Man kann das Geld ſelbſt nicht genieſsen, oder als ein Mittel des Genuſſes irgend wozu brauchen, darum ſahe es Robinſon Cruſoe auf ſeiner wüſten (von andern Menſchen lernen) Inſel mit Recht als eine unnütze Sache an. Gleichwohl iſt es in der menſchlichen Geſellſchaft, nehmlich im Verkehr unter einander, ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchſten Brauchbarkeit iſt (K. 123).

4. Hierauf läſst ſich vorläufig folgende Realdefinition des Geldes gründen: es iſt das allgemeine Mittel, den Fleiſs der Menſchen gegen einander zu verkehren (K. 123.)

5. So ist nun der Nationalreichthum, in sofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleifses, mit dem Menschen sich unter einander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird. Was Geld heifsen soll, dessen Erwerbung oder auch die Möglichkeit, es andern Menschen zu verschaffen, mufs also selbst so viel Fleifs gekostet haben, dafs dieser demjenigen Fleifs, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstproducten) hat erworben werden müssen, gleich komme. Denn wäre es leichter Geld als Waare anzuschaffen, so käme mehr Geld als Waare zu Markte, und so würde der Fleifs in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleisse abnehmen und endlich aufhören. Daher können Banknoten und Assignaten nur durch die Ueberzeugung von der jeden Augenblick möglichen Umsetzung derselben in Baarschaft einen Werth erhalten. So ist der Erwerbfleifs derer, die die Gold- und Silberbergwerke im Spanischen America anbauen, wahrscheinlich noch gröfser, als der auf die Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, so dafs dadurch immer Fleifs gegen Fleifs in Concurrenz kommt (K. 124.)

6. Wie ist es aber möglich, dafs das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Dadurch, dafs ein grofser und machthabender Verthuer einer Materie, die er anfänglich blofs zum Schmuck und Glanz seiner Diener, des Hofes, brauchte, die Abgaben von seinen Unterthanen in dieser Materie einfordert, und diejenigen, welche diese Materie hervorbringen, mit derselben wieder lohnt. Wenn z. B. ein Landesherr die Abgaben von seinen Unterthanen in Gold, Silber, Kupfer, Cauris (eine Art schöner Muschelschaalen), Makuten (eine Art Matten in Congo) u. s. w. einfordert, und die das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. anschaffen, mit Gold, Silber, Kupfer, u. s. w. wieder lohnt, so wird das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. Geld (K. 125.).

7. Wenn man also den blofs intellectuellen

Begriff vom Gelde, dem der empirifche von dem wirklichen Gelde *in concreto* untergelegt ift, angeben will, fo ift es der von einer Sache, die im Umlauf des Befitzes (*permutatio publica*) begriffen, den Preis aller andern Dinge (Waaren) beftimmt, deffen Menge alfo in einem Volke die Begüterung (*opulentia*) deffelben ausmacht. Denn Preis ift das öffentliche Urtheil über den Werth (*valor*) einer Sache, im Verhältniffe auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine ftellvertretende Mittel der gegenfeitigen Vertauſchung (des Umlaufs) des Fleifses (d. i. des Geldes) ift. Weder Gold noch Kupfer werden daher da für eigentliches Geld gehalten, wo der Verkehr grofs ift, weil von dem erftern zu wenig, von dem andern zu viel da ift; Silber hingegen (weniger oder mehr mit Kupfer verfetzt) wird im grofsen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maafsftab der Berechnung aller Preife genommen. Sind fie geftempelt d. i. mit einem Zeichen verfehen worden, für wie viel fie gelten follen, fo find fie Münze, d. i. gefetzliches Geld (K. 126).

8. Man fieht hieraus, dafs Adam Smith in feiner Erklärung des Geldes den empirifchen Begriff deffelben dadurch auf den intellectuellen hinausführt, dafs er nur auf die Form der wechfelfeitigen Leiftungen im beläftigten Vertrage fieht. Denn feine Erklärung ift eben: Geld ift derjenige Cörper, deffen Veräufserung das Mittel und zugleich der Maafsftab des Fleifses ift, mit welchem Menfchen und Völker, und Menfchen untereinander Verkehr treiben. Smith abftrahirt alfo hier gänzlich von der Materie der wechfelfeitigen Leiftungen im wechfelfeitigen Vertrage, und fieht nur auf den Rechtsbegriff in der Umfetzung des Mein und Dein (*commutatio late fic dicta*) überhaupt, wodurch er den Begriff des Geldes in lauter metaphyfifche Verhältniffe auflöfet (K. 127.).

Kant. metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptft. 3. Abfchn. §. 31. I. S. 122. ff.

Gelehrſamkeit,

ſ. Gottesgelehrter.

Gemeingültigkeit,

ſ. Allgemeingültig.

Gemeinſchaft,

dynamiſche, reale, Commercium, Wechſelwirkung, *commercium*, *commerce*, *action et reaction*. Die Cauſalität einer Subſtanz in Beſtimmung der andern wechſelſeitig (C. III. 260. 261.). Z. B. wenn ich auf den Fuſsboden meines Zimmers trete, ſo drücke ich denſelben, aber zugleich drückt auch der Fuſsboden gegen meinen Fuſs, oder widerſteht ihm. Hier iſt alſo eine Cauſalität oder Wirkung zweier Subſtanzen, oder für ſich beſtehender Dinge, meines Fuſses und des Fuſsbodens, auf einander, wodurch ſie ſich einander wechſelſeitig beſtimmen, oder einer des andern Zuſtand verändert, nehmlich einander drücken, ſ. Gegenwirkung. Dies heiſst alſo, mein Fuſs und der Fuſsboden ſtehen in realer oder dynamiſcher Gemeinſchaft, oder auch, es iſt eine Wechſelwirkung zwiſchen dem Handelnden (dem Fuſs) und dem Leidenden (dem Fuſsboden) (C. 106.)

2. Nach Kant (C. 106) iſt der Begriff der realen Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Dem zu Folge müſſen wir erſt unſere Aufmerkſamkeit auf die Beſchaffenheit einer gewiſſen Art Urtheile richten, um dies zu verſtehen. Ein Urtheil wird nehmlich disjunctiv genannt, wenn die Vorſtellungen in demſelben einander wechſelſeitig beſtimmen. Alle Verhältniſſe des Denkens in Urtheilen ſind folgende drei:

a. das Verhältniſs des Prädicats zum Subject;

b. das Verhältniſs des Grundes zur Folge;

c. das Verhältniſs der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander.

Das Verhältniſs

a. giebt die kategoriſchen Urtheile, in welchen nur zwei Begriffe im Verhältniſſe zu einander ſtehen, nehmlich das Prädicat zum Subject, z. B. Menſchen ſind ſterblich. — Das Verhältniſs

b. giebt die hypothetiſchen Urtheile, in welchem zwei Urtheile im Verhältniſſe zu einander ſtehen, nehmlich der Grund zur Folge, z. B wenn es regnet, ſo wird es naſs. — Das Verhältniſs

c. giebt die disjunctiven Urtheile, in welchen mehrere Urtheile im Verhältniſſe zu einander ſtehen, vermittelſt der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander, z. B. Cajus iſt entweder krank oder nicht.

(C. 98).

3. Diejenige Beſchaffenheit eines Urtheils nun, daſs daſſelbe eins von vorſtehenden drei Verhältniſſen ausdrückt, heiſst die Relation oder das Verhältniſs im Urtheile. Die Relation in dem disjunctiven Urtheile beſtehet alſo in dem Verhältniſſe zweier oder mehrerer Urtheile gegen einander, und zwar der logiſchen Entgegenſetzung. Die Sphäre des einen der Urtheile ſchlieſst nehmlich die Sphäre der andern aus, aber ſie ſtehen dennoch mit einander in Gemeinſchaft, nehmlich in einer logiſchen Gemeinſchaft, die darin beſteht, daſs ſie ſich wechſelsweiſe einander ausſchlieſsen, aber dadurch doch im

Ganzen die wahre Erkenntniſs beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt der Erkenntniſs ausmachen. Wenn ich z. B. ſage: die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache, ſo ſind hier drei Urtheile: entweder

a. die Welt iſt durch einen blinden Zufall da; — oder

b. die Welt iſt durch innere Nothwendigkeit da; — oder

c. die Welt iſt durch eine äuſsere Urſache da.

Dieſe Urtheile ſchlieſsen ſich aber einander wechſelsweiſe aus, denn,

wenn die Welt durch einen blinden Zufall da iſt, ſo kann ſie nicht nach b. durch eine blinde Nothwendigkeit da ſeyn. Denn ein blinder Zufall oder ein blindes Ungefähr iſt eine Zufälligkeit ohne alle Urſache, das iſt ein Daſeyn von etwas, das auch nicht da ſeyn könnte, deſſen Nichtſeyn eben ſowohl möglich wäre, als ſein Daſeyn, und deſſen Daſeyn doch, weil der Zufall blind iſt, in keiner Urſache gegründet, folglich ohne allen Grund wäre, aus dem es erkannt werden könnte. Nothwendigkeit aber iſt das Gegentheil von Zufälligkeit, was nothwendig da iſt, deſſen Nichtſeyn iſt unmöglich, und iſt es durch blinde Nothwendigkeit da, ſo iſt es da, ohne daſs dieſes ſein nothwendiges Daſeyn weiter einen Grund hat. Iſt folglich die Welt durch einen blinden Zufall da, ſo kann ſie, nach dem Satze des Widerſpruchs, nicht durch blinde Nothwendigkeit, und iſt ſie durch blinde Nothwendigkeit da, nicht durch blinden Zufall da ſeyn. Iſt die Welt aber durch blinden Zufall da, ſo kann ſie nicht nach c durch eine äuſsere Urſache da ſeyn; denn ein blinder Zufall iſt ein Zufall ohne Grund, eine äuſsere Urſache aber iſt ein Grund,

der auſser der Wirkung liegt, von der ſie die Urſache iſt. Beides widerſpricht ſich alſo, und kann zuſammen nicht ſtatt finden, oder ſchlieſst ſich einander aus. Der blinde Zufall beſteht aus zwei Begriffen, von denen der eine, Zufall, der Nothwendigkeit, und der andere, blind oder ohne Grund, der Urſache oder dem Grunde einer Wirkung widerſpricht.

Eben ſo widerſprechen ſich auch blinde Nothwendigkeit und äuſsere Urſache einander, aus demſelben Grunde. Indeſſen, obgleich alle drei Urtheile einander ausſchlieſſen, und keins mit einem der beiden andern zuſammen ſtatt finden kann, ſo machen ſie doch alle drei zuſammen den ganzen Inhalt der Erkenntniſs aus, die das Daſeyn der Welt erklären ſoll. Denn entweder hat das Daſeyn der Welt einen Grund oder nicht, hat es keinen Grund, ſo iſt ihr Nichtſeyn möglich oder unmöglich, im erſtern Fall iſt ihr Daſeyn ein Zufall ohne Grund, im andern Fall, eine Nothwendigkeit ohne Grund. Jedes dieſer Urtheile nimmt alſo einen Theil der Sphäre (des ganzen Umfanges) des möglichen Erkenntniſſes über das Daſeyn einer Welt überhaupt ein. Setze ich das Daſeyn in den einen Theil dieſer Sphäre, behaupte ich, das Daſeyn der Welt iſt ein blinder Zufall, ſo nehme ich es damit zugleich aus den beiden andern Theilen dieſer Sphäre weg, ſo behaupte ich damit, es iſt nicht blinde Nothwendigkeit und hat auch keine äuſsere Urſache. Alle drei Theile ſtehen alſo zu einander in dem Verhältniſſe, daſs ſie, wie wir geſehen haben,

α. ſich einander ausſchlieſsen, ſo daſs ich von ihnen ſagen kann, entweder, oder;

β jeder derſelben ein Ergänzungsſtück der beiden übrigen (das Complement) zur ganzen Sphäre iſt, ſo daſs ſie alle drei die ganz vollſtändige Erkenntniſs von der Beſchaffenheit des Daſeyns ausmachen.

In dieſen beiden Stücken beſtehet nun die logiſche Gemeinſchaft im Urtheile (C. 99).

4. Die drei Urtheile, in deren Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung, daſs ſie ſich einander ausſchlieſſen und dennoch zuſammen den Erkenntnifsgrund des Daſeyns erſchöpfen oder ihn ganz ausmachen, das Disjunctive (die Vorſtellung der Verknüpfung der Glieder der Eintheilung, hier, des geſammten Erkenntnifsgrundes des Daſeyns der Welt) beſtehet, ſind insgeſammt nur problematiſch. Nehmlich das Bejahen wird in allen drei Urtheilen, eben durch das Disjunctive im ganzen Urtheil, nur als beliebig, aber nicht als wirklich gedacht. Eins von den Trennungsſtücken (ſo heiſſen die ſich einander ausſchlieſsenden Prädicate), will jedes disjunctive Urtheil ſagen, muſs als wirklich verbunden mit dem Subject gedacht werden, aber welches bleibt unentſchieden, folglich ſind alle Urtheile, die zuſammen das disjunctive Urtheil ausmachen, problematiſch. So iſt das Urtheil: die Welt iſt durch blinden Zufall da, nur von problematiſcher Bedeutung, nehmlich, daſs Jemand dieſes Urtheil etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch(wie die Verzeichnung des falſchen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden; und ſo auch die beiden übrigen (C. 100. f.). Man ſehe hierüber den Artikel Daſeyn, 2.

5. Wir ſehen alſo ganz klar, daſs im disjunctiven Urtheil eine Verknüpfung zwiſchen mehrern Urtheilen iſt, vermittelſt des Begriffs der Gemeinſchaft, in der alle Prädicate, als Glieder einer eingetheilten Erkenntniſs, die zuſammen die ganze Erkenntniſs ausmachen, mit einander ſtehen. Der Begriff der Gemeinſchaft dient hier alſo zum Verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Denn ob wir ihn wohl dadurch erläutern, daſs wir ſagen, er iſt die Vorſtellung davon, daſs zwei oder mehrere Gegenſtände oder Vorſtellungen einander wechſelſeitig beſtimmen; ſo iſt doch ein ſolches wechſelſeitiges Beſtimmen, nicht etwa ein einfacheres Merkmal des Begriffs der Gemeinſchaft, ſondern dieſer ganze Begriff ſelbſt. Denn die Gemeinſchaft läſst ſich nicht etwa in die einzelnen Merkmale zerlegen, daſs

z. B. in einem disjunctiven Urtheile das eine Trennungsſtück die andern ausſchlieſst, und jedes andere wieder das erſte und alle übrigen; die wechſelſeitige Ausſchlieſsung iſt nicht nach einander, ſondern muſs als zugleich, als Ein Act gedacht werden. Folglich iſt die Gemeinſchaft eine einfache Vorſtellung, die ſich wohl erläutern oder klar machen, aber nicht weiter in einzelne Merkmale zerlegen läſst.

6. Wir ſehen ferner, der Begriff der Gemeinſchaft iſt zum disjunctiven Urtheil nothwendig und unentbehrlich, alſo muſs die Anlage zu dieſem Begriff in dem Verſtande ſelbſt liegen. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig ſeyn. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung in jedem allgemeingültigen Urtheil Nothwendigkeit hat. Wenn ich ſage, die Welt iſt entweder durch blinden Zufall, oder durch blinde Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache da, ſo behaupte ich mit dem entweder, oder, oder, daſs die Gemeinſchaft zwiſchen dem blinden Zufall, der blinden Nothwendigkeit und der äuſsern Urſache nothwendig und allgemein in jedem denkenden Subject vorgeſtellt werden muſs.

7. Ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine ſolche Verknüpfung im Urtheil möglich macht, heiſst nun Kategorie oder Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Gemeinſchaft eine ſolche Kategorie. Dieſe Kategorie iſt die nehmliche, welche bei wirklichen Gegenſtänden in der Natur die Wechſelwirkung heiſst; die Uebereinſtimmung der letztern mit der Gemeinſchaft, als dem, worin die Form des disjunctiven Urtheils beſtehet, fällt nicht ſogleich in die Augen, und ſoll daher hier gezeigt werden (C. 111. M. 1, 128).

8. Eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch die Menge alles deſſen,

was unter einem Urtheile enthalten iſt (die Sphäre deſſelben) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgeſtellt wird, macht auch, daſs eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht wird. Wenn wir z. B. einen Cörper ſehen, ſo hat der Verſtand ſchon gewirkt, und eine Verknüpfung (Syntheſis) unzähliger Empfindungen des empiriſchen Mannichfaltigen gewirkt. Wir können daher in der Anſchauung des Cörpers mehrere Einheiten wahrnehmen, weil der Verſtand durch ſie die Verknüpfung des empiriſchen Mannichfaltigen hervorgebracht, und ſie alſo in den Gegenſtand hineingelegt hat, z. B. der Cörper hat eine Gröſse, in ihm iſt eine Wechſelwirkung ſeiner Theile u. ſ. w., lauter Einheiten, durch die das Mannichfaltige des Cörpers zu einem Gegenſtande verknüpft gedacht wird. Wenn wir alſo eine Anſchauung, z. B. eines Cörpers haben, ſo giebt der Verſtand den verſchiedenen Empfindungen in dieſer Anſchauung dadurch Einheit, daſs nun durch dieſe Anſchauung das Angeſchauete ſich als ein Ganzes, deſſen Theile alle zugleich wechſelſeitig auf einander wirken, darſtellt. Durch das disjunctive Denken legt alſo der Verſtand die verknüpfende einfache Vorſtellung der Wechſelwirkung aller Theile in jede Anſchauung. Dieſes thut der Verſtand nehmlich durch dieſelbe Handlung, durch welche er das disjunctive Urtheil hervorbringt. Die Theile ſind in demſelben nicht einer unter dem andern enthalten (ſubordinirt) alſo iſt nicht der eine die Wirkung des andern, ſondern ſie ſind neben einander durch wechſelſeitige Beſtimmung (coordinirt); die Theile des Cörpers z. B. ziehen und widerſtehen einander zugleich. Es iſt alſo dieſelbe Operation des Verſtandes, die Theile eines Gegenſtandes als wechſelwirkend zu erkennen, und die Prädicate in einem disjunctiven Urtheile als einander ausſchlieſsend und ſo das Ganze der eingetheilten Erkenntniſs umfaſſend zu denken. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs die erſtere Gemeinſchaft die Gemeinſchaft des Gegenſtandes, und die letztere die der Begriffe in einem Urtheile iſt (C. 112. f. M. I, 129. 130).

9. Es iſt nehmlich ein groſser Unterſchied zwiſchen der analytiſchen oder logiſchen, und der ſynthetiſchen oder metaphyſiſchen Gemeinſchaft. Die erſtere iſt die Gemeinſchaft in einem disjunctiven Urtheile, oder die Vorſtellung des Verhältniſſes mehrerer Urtheile zu einander, daſs ſie ſich einander ausſchlieſsen, und dennoch zuſammen den ganzen Umfang einer Erkenntniſs ausmachen. Die letztere aber iſt die Gemeinſchaft in dem Gegenſtande eines Urtheils, daſs nehmlich nicht bloſs in einem Gedanken (bloſsen Vorſtellung des innern Sinnes) eine ſolche Gemeinſchaft ſei, ſondern auch in etwas, das auſser dem innern Sinn, alſo durch den äuſſern Sinn, angeſchauet wird. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung erkannt werden, ſoll die Gemeinſchaft in den Theilen eines Gegenſtandes, und nicht bloſs in den zu einem Urtheil gehörigen Vorſtellungen oder Begriffen ſeyn, ſo müſſen

a. verſchiedene Vorſtellungen da ſeyn, die mit einander zur ſynthetiſchen Einheit der Gemeinſchaft verknüpft werden;

b. muſs auch eine vermittelnde Vorſtellung (Schema) ſtatt finden, die die Verknüpfung der ſinnlichen Eindrücke durch den Verſtandesbegriff der Gemeinſchaft möglich macht.

a. Hätte die Vorſtellung der Gemeinſchaft der Theile in einem Gegenſtande keinen Inhalt, könnte man nicht etwas (Theile) angeben, was in Gemeinſchaft wäre, ſo dächten wir bloſs den leeren Begriff der Gemeinſchaft ſelbſt; indem nichts vorhanden wäre, was wechſelſeitig auf einander wirkte, oder in Gemeinſchaft ſtände. Es iſt aber auſser unſern Gedanken nichts weiter gegeben, als die Eindrücke auf die Sinnlichkeit und die dadurch gewirkten Empfindungen, dieſe geben alſo das Mannichfaltige, welches zu der ſynthetiſchen Einheit der Gemeinſchaft verbunden, oder als (zugleich) wechſelſeitig auf einander wirkend erkannt wird.

b. Aber wie iſt es möglich, daſs etwas, das doch nicht bloſser Gedanke iſt, durch einen aus dem Verſtande entſpringenden Begriff gedacht werde und Einheit bekomme? Dies iſt die Frage bei jedem reinen Verſtandesbegriffe? Wie macht es die Urtheilskraft, die Empfindungen durch den Begriff der Gemeinſchaft zu einem Gegenſtande zu bilden, deſſen Theile in wechſelſeitiger Wirkſamkeit auf einander ſind?

10. Dies geſchieht durch eine vermittelnde Vorſtellung, die Kant das transſcendentale Schema, hier, der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), nennt. Daſs die Summe der drei Winkel in einem hölzernen Dreieck auch zwei rechten Winkeln gleich iſt, wie die drei Winkel in dem Dreieck, das ich mir denke, und durch die bloſse Einbildungskraft darſtelle, rührt daher, weil der hölzerne Triangel vermittelſt derſelben Thätigkeit der Einbildungskraft eben ſo erzeugt wird, als das reine Schema (der geometriſche Triangel). So iſt es nun auch mit den reinen Verſtandesbegriffen, wie hier mit dem Begriff eines Triangels, dieſe haben ihr Schema in der Zeit. Die Zeit ſtehet nehmlich mit den reinen Verſtandesbegriffen in Verbindung, weil dieſe der Grund aller Verknüpfung des Mannichfaltigen der Zeit ſind; ich muſs mir z. B., vermöge des Verſtandesbegriffes der Gemeinſchaft, eine ſolche Verknüpfung in der Zeit vorſtellen, durch welche zwar nicht die Zeittheile ſelbſt, aber doch etwas, was in der Zeit iſt, als mit etwas anderm gleichzeitig, d. i. in derſelben Zeit befindlich, erkannt werden kann. Wenn ich mir aber die Gleichzeitigkeit vorſtelle, ſo iſt das nichts anders als eine Art der Verknüpfung der Zeittheile durch den Verſtandesbegriff der Gemeinſchaft. Die Vorſtellung davon, daſs z. B. die Theile eines Cörpers zu gleicher Zeit vorhanden ſind, macht die Zeit zu einem Gegenſtande, der durch die Gemeinſchaft, in der dieſe Theile mit einander ſtehen, beſtimmt iſt. Hierdurch wird es möglich, uns die Zeit des einen Gegenſtandes als dieſelbe mit der vorzuſtellen, in der ein anderer Gegenſtand iſt. Folglich denken wir uns die Gemein-

ſchaft ſchematiſch, oder bildähnlich (verſinnlichen uns dieſelbe) als diejenige Zeitbeſtimmung, wodurch etwas als mit etwas anderm zu der nehmlichen Zeit gehörig vorgeſtellt wird. Folglich heifst die verſinnlichte (nicht blofs gedachte) Gemeinſchaft das Zugleichſeyn der Beſtimmungen (Accidenzen) der Subſtanzen. Die Theile eines Cörpers ſtehen mit einander in Gemeinſchaft, heifst nichts anders, als ſie ſind zu gleicher Zeit vorhanden. So wird durch den Verſtandesbegriff der Subſtanz und des Wechſels der Accidenzen an derſelben die Vorſtellung der Zeitdauer, durch den Verſtandesbegriff der Urſach und Wirkung die Vorſtellung der Zeitfolge, oder das Nacheinanderſeyn, und durch den Begriff der Gemeinſchaft das Zugleichſeyn oder die Vorſtellung der Gleichzeitigkeit möglich gemacht; jene Verſtandesbegriffe ſind nehmlich eben ſo viel Einheiten zur Verknüpfung der Zeit. Die Verſtandesbegriffe der Subſtanz und des Accidenz ſind aber auch zur Vorſtellung der Gleichzeitigkeit nöthig, indem die Subſtanz die Vorſtellung der Dauer, und das Accidenz die Vorſtellung der Beſtimmungen, durch die wechſelſeitige Wirkung der Subſtanzen auf einander, giebt. So iſt das alſo zu verſtehen, was Kant (C. 183. M. I., 204.) ſagt: das Schema der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), oder der wechſelſeitigen Cauſalität der Subſtanzen in Anſehung ihrer Accidenzen, iſt das Zugleichſeyn der Beſtimmungen derſelben nach einer allgemeinen Regel. Dieſe allgemeine Regel iſt aber das in der Subſtanz, was da macht, dafs in der andern ein Accidenz entſteht, aber doch ſo, dafs, zu gleicher Zeit, durch etwas in der zweiten Subſtanz ein Accidenz in der erſten gewirkt wird. Mache ich mir nun die Vorſtellung von einem Dinge ſo, dafs ich es durch Beſtimmungen denke, die einander ausſchliefsen, ſo denke ich es disjunctiv oder fälle ein disjunctives Urtheil darüber; empfinde ich aber die Beſtimmungen eines Dinges als zugleich mit denen eines andern Dinges, ſo erkenne ich beide Dinge für gleichzeitig, dadurch dafs ich ſie in Wechſelwirkung wahr-

nehme. In Wechſelwirkung ſeyn macht daher das Zugleichſeyn erſt möglich (C. 183. M. I, 204). Aber umgekehrt können wir uns auch keine reale Gemeinſchaft, ohne Zeit, vorſtellen. Denn was wäre wohl eine Gemeinſchaft zweier Gegenſtände, die nicht in der Zeit, alſo auch nicht gleichzeitig wären? Die Gegenſtände müſsten doch wechſelsweiſe auf einander wirken, folglich Subſtanzen ſeyn. Allein Subſtanzen ohne Zeit, in der ſie immer vorhanden ſind, und die auf einander wirken, und doch nicht eher ſind, als ihre Wirkungen, weil ſie nicht in der Zeit ſind, ſind unbegreiflich (C. 302). Wie alſo Dinge an ſich in Gemeinſchaft mit einander ſtehen können (als Theile eines realen Ganzen), davon haben wir nicht den mindeſten Begriff (Pr. 98). ſ. Analogie der Wechſelwirkung.

11. Das Wort Gemeinſchaft iſt in unſerer Sprache zweideutig, und kann ſo viel als *communio* (Gemeinſchaft des Orts und der Zeit), aber auch als *commercium* (die wirkliche wechſelſeitige Wirkung der Subſtanzen auf einander) heiſsen. Kant nennt, um beides von einander zu unterſcheiden, die erſtere die mathematiſche, die zweite die dynamiſche Gemeinſchaft. Ohne die letztere kann aber die erſtere, weder die temporelle noch locale (*communio temporis et ſpatii*) niemals empiriſch erkannt werden. Wir könnten weder erfahren, daſs andere Weltcörper mit uns zu gleicher Zeit vorhanden ſind, noch daſs ſie ſich mit uns im Weltraum befinden, wenn nicht das Licht, welches zwiſchen unſerm Auge und den Weltcörpern ſpielt, eine dynamiſche Gemeinſchaft möglich machte, und ſo eine mittelbare Gemeinſchaft zwiſchen uns und den Weltcörpern bewirkte. Wir würden unſere Stelle im Raum nicht bemerken, wenn nicht überall Materie und unſer Cörper durch ihren wechſelſeitigen Einfluſs auf einander dieſes möglich machte, und uns ſo von der Coexiſtenz anderer Cörper mit dem unſrigen, d. i. daſs ſie mit ihm zu gleicher Zeit exiſtiren, belehrte. Ohne dynamiſche Gemeinſchaft iſt jede Wahrnehmung (der Erſcheinungen im Raume) von der andern abgebrochen (C. 260. M. I, 308).

12. Die Nothwendigkeit dieſes reinen Verſtandesbegriffs, zur Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſs, folglich daſs er aus der Anlage des Verſtandes zum Erkennen ſelbſt hervorgehen, wie auch daſs er für alle Erfahrung gültig ſeyn muſs, erhellet, wenn man noch folgendes durchdenkt, was Kant zur Erläuterung, am Schluſſe ſeiner Abhandlung über die Analogie der Wechſelwirkung, noch hinzugeſetzt hat. Die Erſcheinungen müſſen alle in unſerm Gemüthe in (mathematiſcher oder, welches daſſelbe ſagt, aber weil hier nicht von Raum und Zeit die Rede iſt, es beſſer ausdrückt, formaler), Gemeinſchaft (*communio*) der Apperception ſtehen, und ſofern die Gegenſtände als durch die Vorſtellung der Coexiſtenz (des Zugleichexiſtirens) verknüpft vorgeſtellt werden ſollen, ſo müſſen ſie ihre Stelle einander in Einer Zeit wechſelſeitig beſtimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Man könnte aber dieſe Gemeinſchaft für ſeine bloſs ſubjective Vorſtellung halten. Damit nun dieſes nicht möglich ſei, ſo muſs die Wahrnehmung der einen Erſcheinung zugleich mit der Vorſtellung verknüpft ſeyn, daſs dieſe Wahrnehmung der nothwendige Grund der andern Wahrnehmung, und dieſe wieder der erſten ſei; hierdurch allein wird es uns möglich, zu unterſcheiden, daſs die Folge in unſerm Auffaſſen (Apprehenſion) der Gegenſtände zwar nach einander geſchehe, daſs aber dieſe Folge in uns und nicht in den Gegenſtänden liege, und daſs, ungeachtet dieſer Folge unſrer Vorſtellungen auf einander, die Gegenſtände dennoch nicht nach einander, ſondern zugleich ſind. Wenn aber die erſte Wahrnehmung der nothwendige Grund einer zweiten, und die zweite der nothwendige Grund der erſten iſt, ſo iſt das ein wechſelſeitiger Einfluſs, d. i. eine reale oder dynamiſche Gmeinſchaft (*commercium*) der Subſtanzen, ohne welche alſo das empiriſche Verhältniſs des Zugleichſeyns nicht in der Erfahrung ſtatt finden könnte. Durch dieſes Commercium (dynamiſche Gemeinſchaft) machen die Erſcheinungen, ſofern ſie auſser einander ſind und doch in Verknüpfung ſtehen, ein Zuſammengeſetztes (*compoſitum reale*) aus, und dergleichen Compoſita (Zuſammengeſetzte) werden auf mancherlei Art möglich. Dieſes dynamiſche Verhältniſs der Gegenſtände,

durch den Begriff der Gemeinſchaft, kann daher auch das der Compoſition (Zuſammenſetzung) genannt werden, weil durch daſſelbe alle Zuſammenſetzung erſt möglich wird (C. 261. M. I, 309).

Man ſehe übrigens die Artikel: Daſeyn und Analogie der Wechſelwirkung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. §. 9. S. 95 S. 98. f. — III. Abſchn. §. 10. S. 106. — §. 11. S. 111. ff. — II. Buch. I. Hauptſt. S. 183. f. — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 260 ff. — III. Hauptſt. S. 302.

Deſſ. Prolegomenen §. 28. S. 98.

Kieſewetter. Grundriſs einer reinen allgem. Logik §. 107. ff. S. 46. ff. — S. 281. ff.

Gemeinſchaft

der Gläubigen, *communio fidelium*, *communion des fideles*, *communion des faints*. Der beharrliche Zuſtand einer ſichtbaren Kirche, oder, die beharrliche Vereinigung der Menſchen zu einer allgemeinen ſichtbaren Kirche (R. 237. 238.).

1. Es läſst ſich nehmlich nicht von ſelbſt erhalten, daſs alle Menſchen die natürliche Religion als gültig für Jedermann anerkennen, mithin ohne daſs ſie zu einer ſichtbaren Kirche zuſammen treten. Ob ſich alſo gleich die natürliche Religion zu einer allgemeinen Religion für Jedermann qualificirt, ſo dürfte ſie ſich doch nicht fortpflanzen ohne eine ſichtbare Kirche. Nur dann iſt dieſes zu erwarten, wenn eine collective Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (ſichtbare) Kirche nach Principien der reinen Vernunftreligion dazu kommt (R. 237).

2. Die Vereinigung der Gläubigen in eine ſicht-

bare Kirche entſpringt aber auch nicht von ſelbſt daraus, daſs etwa Jedermann die Gültigkeit der natürlichen Religion anerkennt. Geſetzt aber auch, eine ſolche ſichtbare Kirche wäre errichtet worden, ſo würde ſie doch von ihren freien Anhängern nicht in einen ſolchen Zuſtand gebracht werden, der immer beharrete. Ein ſolcher beharrlicher Zuſtand aber heiſst die Gemeinſchaft der Gläubigen, weil dieſe nehmlich in einer religiöſen Wechſelwirkung auf einander ſtehen, nehmlich daſs jeder auf den Andern zur Beförderung ſeiner Beſtimmung (Moralität und Glückſeligkeit) wechſelſeitig hinwirke. Die Gläubigen ſind die, welche die natürliche Religion, als Befolgung des Willens eines moraliſchen Welturhebers annehmen. Daſs aber keine ſichtbare Kirche entſtehen oder fortdauern würde, folgt daraus, daſs keiner von den Gläubigen (Erleuchteten) zu ſeinen Religionsgeſinnungen der Mitgenoſſenſchaft Anderer an einer ſolchen Religion würde zu bedürfen glauben (R. 237.).

3. Nun iſt es aber eine beſondere Pflicht des Menſchen, als Mittel zum Streben nach dem höchſten Zweck (dem höchſten Gut, der Beſtimmung des Menſchen), in einer beharrlichen Vereinigung der Menſchen zu einer ſichtbaren Kirche zu leben, alſo zur Gemeinſchaft der Gläubigen zu gehören. Da nun dieſe in der natürlichen Religion, als beharrlicher Zuſtand, nicht möglich iſt; ſo würden über die natürlichen, durch bloſse Vernunft erkennbaren Geſetze, noch gewiſſe ſtatutariſche, d. i. ſolche Verordnungen, die willkührlich, aber zugleich mit geſetzgebendem Anſehen (Autorität) begleitet ſind, hinzukommen müſſen.

4. Ein ſolches Anſehen aber, das fähig macht, der Stifter einer fortdauernden Kirche zu ſeyn, iſt ein Factum, d. i. eine Thatſache, und läſst ſich nicht aus einem bloſsen Vernunftbegriff ableiten, oder erkennen. Wir ſehen alſo hieraus, daſs in der Gemeinſchaft der Gläubigen zu leben eine beſondere Pflicht des Menſchen ſei. Ferner, daſs es einer poſitiven Religion bedürfe,

wenn eine ſolche Gemeinſchaft der Gläubigen möglich ſeyn ſoll. Endlich folgt hieraus, daſs wenn es eine poſitive Religion (wie z. B. die chriſtliche) giebt, welche ſich zu einer allgemeinen Religion, und die Vereinigung der Menſchen zum Bekenntniſs derſelben und zur Befolgung ihrer Vorſchriften zu einer allgemeinen Kirche qualificirt, es Pflicht ſei, ſich zu derſelben zu bekennen, und in der Gemeinſchaft einer ſolchen Kirche zu leben.

Kant. Religion. IV. Stück I. Th. I. Abſchn. S. 237. f.

Gemeinſchaft

der Seele mit dem Cörper, *commercium animae et corporis*, *commerce de l'ame et du corps*. Die Schwierigkeit bei der Frage von der Möglichkeit der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) der Seele mit einem organiſchen Cörper beruhet auf einem bloſsen Blendwerk, nach welchem man Ausdehnung und Bewegung (bloſse Erſcheinungen, die alſo bloſs in unſern Anſchauungen, alſo in unſern Gedanken exiſtiren) hypoſtaſirt oder zu an und für ſich beſtehenden Dingen macht. Denn die Materie iſt nichts anders als eine bloſse Form (eine gewiſſe Vorſtellungsart) eines unbekannten Gegenſtandes, durch diejenige Anſchauungsfähigkeit, welche man den äuſsern Sinn nennt. Es mag alſo wohl auſser uns den äuſsern Anſchauungen (der Materie) etwas zum Grunde liegen, aber die Erſcheinung dieſes transſcendentalen Subſtrats (die Materie ſelbſt) iſt doch lediglich etwas in uns, das der äuſsere Sinn nur als etwas auſſer uns befindliches vorſtellt. Materie bedeutet alſo nicht eine von dem Gegenſtande des innern Sinnes (der Seele) ſo ganz unterſchiedene und heterogene Art von Subſtanzen, ſondern nur die Ungleichartigkeit der Erſcheinungen von Gegenſtänden (die uns als Dinge an ſich unbekannt ſind), deren Vorſtellungen wir äuſsere nennen, mit denen im innern Sinne; daſs ſie ſich gleichſam von der Seele ablöſen und auſser ihr zu ſchweben

ſcheinen. Nun iſt alſo die Frage nicht mehr nach der Gemeinſchaft der Seele, als einer Subſtanz, mit dem Cörper, als ganz andern bekannten und fremdartigen Subſtanzen auſser uns, ſondern bloſs nach der Verknüpfung der Vorſtellungen des innern Sinnes mit den Modificationen unſrer äuſsern Sinnlichkeit, und wie dieſe unter einander nach beſtändigen Geſetzen verknüpft ſeyn mögen, ſo daſs ſie in Einer Erfahrung zuſammenhängen. So lange wir innere und äuſsere Erſcheinungen, als bloſse Vorſtellungen in der Erfahrung, mit einander zuſammenhalten, ſo finden wir nichts widerſinniges, und welches die Gemeinſchaft beider Art Sinne befremdlich machte. Für diejenigen aber, welche die äuſsern Erſcheinungen (Cörper) hypoſtaſiren, und ſie in derſelben Qualität, wie ſie (als Erſcheinungen) in uns ſind, auch als (nicht bloſs dem Gemüth angehörende ſondern) auſser ihnen, als an ſich beſtehende Dinge, betrachten, haben die Cörper einen Character der wirkenden Urſachen auſser ihnen, der ſich mit ihren Wirkungen in den denkenden Subjecten nicht zuſammenreimen will. Da haben ſie denn keine andern äuſseren Wirkungen, als Veränderungen des Orts; in ihnen aber ſind die Wirkungen Gedanken. Die Cörper ſind aber nicht Dinge an ſich, die uns gegenwärtig ſind, ſondern bloſse Erſcheinungen (C. 1. Aufl. 384. ff.).

2. Dem gemeinen Begriffe der Vernunft, in Anſehung der Gemeinſchaft der Seele mit dem Cörper, nach ſieht man beide als wahrhaftig unabhängig von uns beſtehende Gegenſtände an, und verſetzt ſie als gänzlich von dem denkenden Subjecte abgetrennte Objecte auſser uns. Dieſe Subreption iſt nun die Grundlage aller Theorie über die Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Cörper, die objective Realität der Erſcheinungen (daſs ſie Dinge an ſich ſind) wird dabei als zugeſtanden vorausgeſetzt. Unſere gewöhnlichen drei hierüber erdachten und wirklich einzig möglichen Syſteme ſind die:

a. des phyſiſchen Einfluſſes;

b. der vorher beſtimmten Harmonie; und

c. der übernatürlichen Aſſiſtenz, oder beſonders angebrachten Beiſtandes.

3. Das erſtere iſt die Vorſtellung des gemeinen Verſtandes, die beiden letztern gründen ſich auf den Einwurf dagegen, daſs Materie und Vorſtellungen zu einem wechſelſeitigen phyſiſchen Einfluſſe zu heterogen wären. Bei dieſem letzten Einwurf muſs man aber unter Materie nicht die Erſcheinung, ſondern das Ding an ſich verſtehen, was als Materie erſcheint; denn ſonſt würde der Einwurf ſinnleer ſeyn und ſagen, die Vorſtellungen äuſserer Gegenſtände (die Erſcheinungen) könnten nicht die äuſsern Urſachen der Vorſtellungen in unſerm Gemüth ſeyn; indem die Vorſtellungen äuſserer Gegenſtände alsdann als Vorſtellungen nicht äuſsere ſondern innere Urſachen wären, folglich jener Einwurf Niemanden einfallen könnte. Sie müſſen alſo nach unſern Grundſätzen ihren Vorwurf darauf richten, daſs dasjenige, was der wahre (transſcendentale) Gegenſtand unſerer äuſsern Sinne iſt, nicht die Urſache derjenigen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ſeyn könne, die wir unter dem Namen der Materie verſtehen. Da nun Niemand die transſcendentale Urſache unſrer Vorſtellungen äuſserer Sinne kennen kann, ſo iſt ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinten Verbeſſerer der Lehre vom phyſiſchen Einfluſſe die Materie für ein Ding an ſich ſelbſt (und nicht für die bloſse Erſcheinung eines unbekannten Dinges) anſehen, und zeigen, daſs ein ſolcher äuſserer Gegenſtand nimmermehr die wirkende Urſache von Vorſtellungen ſeyn könne, ſo würden ſie durch dieſen ihren Einwurf nicht ſowohl den phyſiſchen Einfluſs, als ihre eigene dualiſtiſche Vorausſetzung (von zwei ganz heterogenen Subſtanzen, Leib und Seele) widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entſpringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erſchlichenen dualiſtiſchen Vorſtellung, daſs Materie der Gegenſtand an ſich ſelbſt und nicht Erſcheinung ſei. Nimmt hingegen der Gegner an, daſs Materien und ihre Bewegungen bloſse Erſcheinungen und alſo ſelbſt nur Vorſtellungen ſind, ſo kann er nur darin die Schwierigkeit ſetzen, daſs der unbekannte Ge-

genſtand unſerer Sinnlichkeit nicht die Urſache der Vorſtellungen in uns ſeyn könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das Mindeſte berechtigt, weil niemand von einem unbekannten Gegenſtande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne. Allein der phyſiſche Einfluſs gründet ſich ſelbſt auf einem groben Dualismus (oder der Behauptung der Unabhängigkeit der Seele und des Cörpers als zweier Dinge an ſich von einander) und ſein Beweisgrund iſt daher nichtig und erſchlichen. Alſo würde nur noch die Frage ſeyn, wie in einem denkenden Subjecte überhaupt äuſsere Anſchauung (nehmlich die des Raums) möglich ſei? (C. 392. 1. Aufl.)

4. Auf dieſe Frage aber iſt es keinem Menſchen möglich eine Antwort zu finden, und man kann dieſe Lücke unſres Wiſſens niemals ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen, daſs man die äuſsern Erſcheinungen einem transſcendentalen Gegenſtande zuſchreibt, welcher die Urſache dieſer Art Vorſtellungen iſt (C. 393. 1. Aufl.).

Man ſehe den Artikel: Bewegungsvermögen.

Kant. Critik der reinen Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 384. ff.

Gemeinſinn,

ſenſus communis, *ſens commun.*

1. Der logiſche Gemeinſinn (*ſenſus communis logicus*, *bon ſens*), der gemeine Menſchenverſtand, die Kunde der Regeln in Fällen der Anwendung (*in concreto*) (A. 23). oder auch, die intellectuelle Urtheilskraft, in ſo fern ſie im gemeinen Leben nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nur nach dunkel vorgeſtellten Principien, urtheilt (U. 64).

2. Der äſthetiſche Gemeinſinn (*ſenſus communis aeſthetieus*), der Geſchmack, die Idee eines gemeinſchaftlichen Sinnes, d. i. einer Urtheilskraft, welche in ihrer Reflexion auf die Vorſtellungsart jedes Andern in Gedanken (*a priori*) Rückſicht nimmt, um gleichſam an die geſammte Menſchenvernunft ſein Urtheil zu halten (U. 156. f. M. II, 644.); oder die äſthetiſche Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, dasjenige zu beurtheilen, was unſer Gefühl an einer gegebenen Vorſtellung, ohne Vermittelung eines Begriffs, allgemein mittheilbar macht (U. 160. M. II, 646). Nur unter der Vorausſetzung, daſs es einen ſolchen Gemeinſinn wodurch aber kein äuſserer Sinn, ſondern die Wirkung aus dem freien Spiel unſerer Erkenntniſsvermögen zu verſtehen iſt) gebe, kann ein Geſchmacksurtheil, welches die Bedingung der Nothwendigkeit vorgiebt, gefällt werden (U. 64. M. II. 522).

3. Man verſtattet in Urtheilen des Geſchmacks Keinem, andrer Meinung zu ſeyn. Daher müſſen wir dabei ein gemeinſchaftliches Gefühl zum Grunde legen, welches ſagt, daſs Jedermann mit unſerm Urtheil zuſammenſtimmen ſolle; und dieſes gemeinſchaftliche Gefühl als Vermögen iſt der Gemeinſinn (U. 67).

Man ſehe übrigens den Artikel: Geſchmack.

Gemüth,

animus. Das Vermögen, welches die gegebenen Vorſtellungen zuſammenſetzt und die Einheit der empiriſchen Apperception bewirkt (S. III, 563*). Es kann auch erklärt werden: das Vermögen zu empfinden und zu denken (A. 58.) In dieſem Vermögen ſtellt man ſich alle innere, zum Erkennen und Wollen gehörende Vermögen vereinigt vor, ohne doch daſſelbe ſchon als Subſtanz (*anima*) zu

denken. Man gewinnt dadurch das, dafs in ſolche Unterſuchungen, welche die zum Denken, Erkennen, Wollen u. ſ. w. nöthigen Gründe betreffen, ſich nicht unnöthigerweiſe die Fragen und Vorſtellungen einmiſchen, welche bei dem Worte Seele erwachen und ſich einſchleichen (S. III, 563*).]

Gemüth,

gutes, ſ. Herz, gutes.

Gemüthsart,

*indoles.**) Die Beſchaffenheit des Gemüths, d. h. der aus dem natürlichen Hange entſpringenden Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen (R. 21.), in Anſehung der Herrſchaft über ſich ſelbſt; ſie iſt entweder edel oder unedel. Eine edle Gemüthsart (*indoles erecta, animi praeſtantia*) iſt diejenige Beſchaffenheit des Gemüths, dafs man in einem gegebenen Falle ſeiner ſelbſt Meiſter und über ſich ſelbſt Herr iſt (T. 50.). Man iſt aber ſeiner ſelbſt Meiſter (*animus ſui compos*), wenn man ſeine Affecten zähmen kann; wenn man ſich durch eine Empfindung nicht ſo überraſchen läſst, dafs dadurch die Faſſung des Gemüths aufgehoben wird.**) Iſt man Meiſter ſeiner ſelbſt, ſo läſst man ſich durch eine Empfindung nicht übereilen, d. i. das durch ſie gewirkte Gefühl nicht zu dem Grade anwachſen, der die ruhige Ueberlegung unmöglich macht,

---

*) *Quinctil. lib. I. cap. 3.*

**) *Quinctilian* giebt hiervon ein Beiſpiel (*Inſtit. orat. lib. XII. cap. V.*): *Sed plurimum ex iis valet animi praeſtantia, quam nec metus frangat, nec acclamatio terreat, nec audientium auctoritas ultra debitam reverentiam tardet.*

und zu unbeſonnenen Handlungen hinreiſst. (A. 204). Das iſt die Eigenſchaft des wackern Mannes (*animi fortis*). Man iſt aber Herr über ſich ſelbſt (*imperium in ſemetipſum*), wenn man ſeine Leidenſchaften beherrſchen kann. Affecten und Leidenſchaften ſind nehmlich weſentlich verſchieden, die erſtern gehören zum Gefühl, ſo fern daſſelbe vor der Ueberlegung vorhergeht und ſie unmöglich oder ſchwerer macht; die letztern ſind dagegen zur bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierden, z. B. Zorn iſt ein Affect und Haſs eine Leidenſchaft (T. 50.)

2. Eine unedle Gemüthsart (*indoles abjecta, ſerva*) iſt diejenige Beſchaffenheit des Gemüths, daſs man in einem gegebenen Fall nicht ſeiner ſelbſt Meiſter und nicht Herr über ſich ſelbſt iſt (T. 50). Beiden Affecten ſagt die Vernunft durch den Tugendbegriff, man ſoll ſich faſſen; die Schwäche im Gebrauche ſeines Verſtandes zur Bezähmung der Affecten iſt, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend und gleichſam etwas Kindiſches und Schwaches, was mit dem beſten Willen gar wohl zuſammen beſtehen kann, und das einzige Gute noch an ſich hat, daſs dieſer Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect, d. i. ein in uns befindlicher Grund der Möglichkeit, in gewiſſe heftige Gemüthsbewegungen oder Gefühle auszubrechen, z. B. in Zorn, verſchwiſtert ſich daher nicht ſo ſehr mit dem Laſter, als die Leidenſchaft. Die Ruhe, mit der der Menſch der letztern nachhängt, über ſie brütet und ſo ſie tief und feſt ſich einpflanzt, und dadurch das Böſe (als vorſetzlich) in ſeine Maxime aufnimmt, alles dieſes macht die Leidenſchaft zu einem qualificirten Böſen, d. i. zu einem wahren Laſter (T. 50. f.). Affecten und Leidenſchaften unterworfen zu ſeyn, iſt eine Krankheit des Gemüths, weil beides die Herrſchaft der Vernunft ausſchlieſst. Beide ſind auch gleich heftig dem Grade nach; was aber ihre Qualität betrifft, ſo ſind ſie weſentlich von einander unterſchieden, ſowohl in der Vorbeugungs- als in der Heilmethode, die ſie erfordern (A. 203).

Was z. B. der Affect des Zorns nicht in der Geſchwindigkeit thut, das thut er gar nicht; und er vergiſst leicht. Die Leidenſchaft des Haſſes aber nimmt ſich Zeit, um ſich tief einzuwurzeln und es dem Gegner zu gedenken. Ein Vater, ein Schulmeiſter können nicht ſtrafen, wenn ſie nur die Geduld gehabt haben, die Abbitte (nicht die Rechtfertigung) anzuhören, ſ. Leidenſchaft (A. 204.).

3. So fern die Tugend auf innere Freiheit gegründet iſt, enthält ſie für die Menſchen auch ein bejahendes Gebot, nehmlich alle ſeine Vermögen und Neigungen unter ſeine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrſchaft über ſich ſelbſt; weil jene ohne dieſe Herrſchaft über den Menſchen den Meiſter ſpielen würden (T. 51).

4. Wenn nehmlich die Vernunft durch den Tugendbegriff ſagt, man ſoll ſich faſſen (2), ſo iſt das ein verneinendes Gebot oder ein Verbot. Man ſoll ſich nehmlich von ſeinen Gefühlen (Affecten) und Neigungen (Leidenſchaften) nicht beherrſchen laſſen; dies iſt die Pflicht der Apathie. Dieſe Apathie wird zur Tugend (als Stärke betrachtet nothwendig vorausgeſetzt). Dieſes Wort iſt, gleich als ob es Fühlloſigkeit, mithin ſubjective Gleichgültigkeit in Anſehung der Gegenſtände der Willkühr bedeutete, in übeln Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Um dieſe Apathie in Zukunft von der Indifferenz (natürlichen Gleichgültigkeit oder Affectloſigkeit) zu unterſcheiden, kann man ſie die moraliſche Apathie nennen. Wenn alſo die Gefühle aus ſinnlichen Eindrücken ihren Einfluſs auf das Moraliſche dadurch verlieren, daſs die Achtung fürs Geſetz mächtiger wird, als alle dieſe Gefühle, ſo iſt das die moraliſche Apathie; entſtehen aber nicht leicht Gefühle aus ſinnlichen Eindrücken in dem Subject, ſo iſt das die ſinnliche Apathie, ſ. Affectloſigkeit. Z. B. kann man durch nichts zum Zorn gereizt werden, ſo iſt das ſinnliche Apathie; iſt man aber zum Zorn geneigt, hat ſich aber aus Grundſatz ſo in ſeiner Gewalt,

dafs man im Zorn nicht die Ueberlegung verliert, und nicht unbefonnen handelt, ſo iſt das moraliſche Apathie. Ueberhaupt beſteht die Herrſchaft des Affects nicht in der Stärke eines gewiſſen Gefühls, ſondern in dem Mangel der Ueberlegung beim Handeln. Der Zuſtand des Affects ſelbſt aber iſt ebenfalls nicht die Stärke des Gefühls, ſondern der Mangel der Ueberlegung, dieſes Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Luſt oder Unluſt) in ſeinem Zuſtande zu vergleichen. Der Reiche, welchem ſein Bedienter einen ſchönen und ſeltenen gläſernen Pocal zerbricht, überläſst ſich dem Gefühl des Schmerzes, weil er in dieſem Zuſtande der Ueberlegung nicht fähig iſt, dafs das Vergnügen, das er durch den Bedienten verliert, für nichts zu halten iſt, gegen alles dasjenige, welches ihm ſein Reichthum noch verſchaffen kann (A. 207. f.). Die moraliſche Affectloſigkeit, ohne Verminderung der Stärke der Triebfedern zum Handeln, heiſst auch das Phlegma im guten (moraliſchen) Verſtande. Die Naturgabe einer Apathie bei hinreichender Seelenſtärke iſt das glückliche Phlegma (im moraliſchen Sinne).

5. Das Princip der Apathie, dafs nehmlich der Weiſe niemals im Affect ſeyn müſſe, iſt ein ganz richtiger und erhabener moraliſcher Grundſatz der ſtoiſchen Schule. Sie behauptete mit Recht, der Weiſe müſſe nicht einmal aus Mitleid mit den Uebeln ſeines beſten Freundes handeln, denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind. Wer mit jenem glücklichen Phlegma (4) begabt iſt, der iſt zwar darum eben noch nicht ein Weiſer, hat aber doch die Begünſtigung von der Natur, dafs es ihm leichter wird, als Andern, es zu werden (A. 207.) Dafs aber auf dieſe Weiſe die Natur die Anlage zur moraliſchen Apathie uns eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um proviſoriſch, d. i. bis dafs die Vernunft zu der gehörigen Stärke gelangt ſeyn würde, die Zügel zu führen. Die Triebfedern des pathologiſchen (ſinnlichen) Anreitzes ſollten nehmlich, in Ermangelung einer hinreichenden Wirkſamkeit der moraliſchen Triebfedern zum Guten, einſtweilen die Stelle

der Vernunft vertreten, und das Subject zu denſelben Handlungen beleben, die bei dem moraliſch gut geſinnten Menſchen aus Grundſätzen entſpringen. Die Vernunft kann aber auch in Vorſtellung des Moraliſch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anſchauungen (Beiſpielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geiſtlichen oder auch politiſchen Reden ans Volk, oder auch einſam an ſich ſelbſt), und alſo nicht als Wirkung, ſondern als Urſache eines Affects in Anſehung des Guten ſeelenbelebend ſeyn, wobei die Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthuſiasmus des guten Vorſatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affect gerechnet werden muſs (A. 206. f.), ſ. Enthuſiasmus.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Tugendl. Einleitung XIV-XVI. S. 50. ff.

Deſſ. Anthropologie §. 63-66. S. 203. ff.

Gemüthszuſtand.

Die Stimmung der Gemüthskräfte zur Hervorbringung ihrer Wirkungen, und das Verhältniſs derſelben zu einander, welches zu beſtimmten Wirkungen der Gemüthskräfte erforderlich iſt. So iſt der Gemüthszuſtand in Beziehung auf Erkenntniſs die Stimmung der Erkenntniſskräfte zu einer Erkenntniſs überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche ſich für eine Vorſtellung (wodurch uns ein Gegenſtand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntniſs zu machen (U. 65). Der Gemüthszuſtand bei einem äſthetiſchen Urtheil iſt der eines Gefühls des freien Spiels der Vorſtellungskräfte an einer gegebenen Vorſtellung zu einem Erkenntniſſe überhaupt, d. i. des freien Spiels der Einbildungskraft (für die Zuſammenſetzung des Mannichfaltigen der Anſchauung) und des Verſtandes (für die Einheit des Begriffs, der die Vorſtellungen

vereinigt), ſofern ſie unter einander zuſammenſtimmen (U. 28. 29). Der Gemüthszuſtand in Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt oder die Gemüthsfaſſung (*temperatio animi*) iſt der dauernde Zuſtand des Wohlbefindens oder Uebelbefindens.

Genie,

eigenthümlicher Geiſt, *genius*, *génie*. Das Talent (die Naturgabe), welches der ſchönen Kunſt die Regel giebt (U. 181.). Da eine Naturgabe als ſolche ſelbſt zur Natur gehört, ſo kann man jene Erklärung auch ſo ausdrücken: Genie iſt die angebohrne Gemüthsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der ſchönen Kunſt die Regel giebt. Ich werde jetzt die Richtigkeit dieſer Erklärung zeigen, daſs ſie nehmlich nicht willkührlich, ſondern dem Begriffe angemeſſen iſt, welchen man mit dem Worte Genie zu verbinden gewohnt iſt (U. 181. M. II, 677).

Darin iſt Jedermann einig, daſs Genie dem Nachahmungsgeiſt gänzlich entgegen geſetzt iſt; da nun Lernen nichts als Nachahmen iſt, ſo iſt Gelehrigkeit nicht Genie. Dasjenige erfinden, was auch kann gelernt werden, iſt auch nicht ein Grund, dem Erfinder Genie*) zuzuſchreiben, und ein Pinſel (welcher bloſs lernen und nachahmen kann) iſt von einem (oftmals groſsen) Kopfe (welcher bloſs erfindet, was auf dem natürlichen Wege des regelmäſsigen Forſchens liegt) nur dem Grade nach, aber nicht ſpecifiſch unterſchieden. Ein groſser Kopf (der leicht und viel erfindet, was hernach gelehrt werden kann) und ein Mann von Genie (der erfindet, was nie gelehrt werden kann) können da-

*) In der Anthropologie (A. 160) ſagt Kant noch: das Talent zum Erfinden heiſst Genie. Wieder ein Beweis, daſs dieſe Anthropologie eher geſchrieben iſt, als die Critik der Urtheilskraft.

her nicht wie Sulzer (Allgem. Theorie der ſchönen Künſte, Art. Genie) meint, für gleich bedeutend gehalten werden. So kann man ſagen, Newton war ein ſehr groſser Kopf, aber nicht, er war ein Mann von groſsem Genie; denn die Entdeckungen und Unterſuchungen in ſeinem unſterblichen Werke der Naturphiloſophie (*Philoſophiae naturalis principia mathematica, autore Is. Newton. Londini* 1687. 4.) waren zwar ſehr ſchwer zu machen und vorzutragen: aber man kann ſie doch lernen und wieder lehren. Newton konnte nicht allein ſich ſelbſt, ſondern auch andern ganz anſchaulich die Schritte darſtellen, wie man von den erſten Anfangsgründen der Geometrie an bis zu den groſsen und tiefen Entdeckungen gelange, die er in jenem Buche vorträgt. Dagegen ſind Homer oder Wieland nicht groſse Köpfe, ſondern Männer von groſsem Genie zu nennen, denn ſie können nicht lehren, wie ſich die phantaſiereichen und gedankenvollen Ideen in ihrem Kopfe zuſammen fanden. Indeſſen wird dadurch, daſs im Wiſſenſchaftlichen der gröſste Erfinder vom mühſeligſten Nachahmer und Lehrling nur dem Grade nach unterſchieden iſt, der groſse Kopf gegen das groſse Genie nicht herabgeſetzt. Vielmehr hat der Kopf vor dem Genie darin einen groſsen Vorzug, daſs

a. der Kopf Talent zu immer fortſchreitender gröſserer Vollkommenheit der Erkenntniſs und alles davon abhängigen Nutzens hat; dem Genie aber eine Grenze für die Kunſt geſetzt iſt, die vermuthlich ſchon längſt erreicht iſt, und nie überſchritten werden kann;

b. der Kopf Andere in ſeinen Kenntniſſen belehren, das Genie aber ſeine Geſchicklichkeit nicht mittheilen kann. Denn ſo ausführlich auch alle Vorſchriften für die Dichtkunſt und ſo vortrefflich auch die Muſter derſelben ſeyn mögen, ſo kann man doch nicht geiſtreich dichten, aber ganz wohl algebraiſche Rechnungen machen und analytiſche Unterſuchungen anſtellen lernen.

Folglich ist das Genie angebohrne Gemüthsanlage, auch in Ansehung seiner Producte, und die Natur giebt hier der Kunst die Regel (U. 183. ff. M. II, 681).

3. Die Regel, welche die Natur durch das Genie der schönen Kunst giebt, kann aber in keine Formel abgefasst und als Vorschrift vorgetragen werden. Denn sonst müsste man das Schöne, welches eben die Kunst des Genies zum Zweck hat, nach Begriffen beurtheilen können. Das ist aber unmöglich, indem das Schöne nicht durch den Verstand aus Begriffen erkannt, sondern durch den Geschmack als Gegenstand eines reinen (uninteressirten) Wohlgefallens beurtheilt wird. Es ist daher unmöglich, das Schöne nachzumachen. Die Regel für das Schöne muss hingegen vom Product des Genies abstrahirt werden, nicht durch Worte, sondern in der Nachahmung; denn das Schöne kann man nur nachahmen (U. 185. M. II, 682).

4. Mit der mechanischen Kunst verhält es sich anders. Sie kann man lehren und lernen, und es in derselben immer weiter bringen, folglich giebt es zwar grosse mechanische Köpfe, aber ein mechanisches Genie ist ein Widerspruch. Hingegen giebt es in jeder schönen Kunst immer auch zugleich etwas Mechanisches, dies kann nach Regeln gelernt und zu immer grösserer Vollkommenheit gebracht werden, und dies ist das Schulgerechte in der schönen Kunst. Denn obwohl das Wohlgefallen zu erwecken der Hauptzweck der schönen Kunst ist, so muss der Künstler doch noch einen besondern Zweck haben, nehmlich dies oder das darzustellen, z. B. einen Amor; dazu wird aber die Befolgung bestimmter Grundregeln, nehmlich der Angemessenheit des Products zur untergelegten Idee, d. i. der Wahrheit in der Darstellung des Gegenstandes, der gedacht wird, z. B. der Zeichnung, der Anatomie u. s. w. erfordert. Das muss nun mit Schulstrenge gelernt werden und ist allerdings eine Wirkung der Nachahmung. Daher entstehet nun in den Nachahmern die sonderbare Amphibolie (Verwechselung) der Vorstellungen, dass sie meinen, das Genie bestehe darin,

dafs man ſich über alle Regeln wegſetze, weil das, was eigentlich Product des Genies iſt (das, was an dem Werke des Genies nicht mechaniſch iſt) ſich nicht in Worte faſſen läſst. Das Genie giebt daher den Stoff aus ſich ſelbſt her, aber dieſen Stoff zu verarbeiten und ihm die Form zu geben, erfordert ein durch Regeln gebildetes und geübtes Talent (U. 186. M. II, 683).

5. Aber auch ohne dieſe Erläuterung und Beſtätigung der obigen Erklärung des Genies folgt ſchon, dafs ſchöne Kunſt eigentlich Kunſt des Genies, d. i. ohne Genie nicht möglich iſt. Denn eine jede Kunſt ſetzt Regeln voraus, weil ſie einen Zweck hat, den ſie wirklich machen will, und die Anweiſung, dieſen Zweck zu erreichen, iſt die Regel. Nun kann (nach 3.) der Hauptzweck der ſchönen Kunſt, die Schönheit in dem Kunſtwerk, nicht durch einen Begriff gedacht werden. Alſo kann die ſchöne Kunſt ſich nicht ſelbſt ihre Regel ausdenken, nach welcher Schönheit in das Kunſtwerk gelegt werden könnte, ſondern das Genie muſs der ſchönen Kunſt die Regel geben, die aber nicht in Worte gefaſst, ſondern nur durch Nachahmung des Muſters befolgt werden kann (U. 181. f. M. II, 679).

6. Das Genie alſo

a. iſt ein Talent, dasjenige hervorzubringen, wozu ſich keine beſtimmte Regel geben läſst, folglich muſs Originalität ſeine erſte Eigenſchaft ſeyn;

b. bringt Werke hervor, die exemplariſch oder muſterhaft ſind, d. i. verdienen, als Beiſpiel (*exemplar*) nachgeahmt zu werden, ſ. Exemplariſch;

c. giebt als Natur (nicht als Wiſſenſchaft) die Regel (daher auch das Wort Genie von *Genius*, gleichſam einem Schutzgeiſt, der die originalen Ideen eingiebt, ſ. Geiſt 8);

d. ſchreibt als Natur nicht der Wiſſenſchaft, auch

nicht der mechaniſchen Kunſt, ſondern der ſchönen Kunſt die Regel vor.
(U. 182. M. II, 680).

7. Verhältniſs des Genies zum Geſchmack. Zur Beurtheilung ſchöner Gegenſtände, als ſolcher, wird Geſchmack, zur Hervorbringung derſelben, Genie erfordert. Wenn man das Genie als Talent zur ſchönen Kunſt zergliedern will, ſo iſt nöthig, zuvor den Unterſchied zwiſchen der Natur- und Kunſtſchönheit genau zu beſtimmen; denn zur erſtern gehört bloſs Beurtheilung, folglich Geſchmack, zur letztern aber auch die Möglichkeit oder Hervorbringung (nicht bloſs Beurtheilung) derſelben, alſo Genie (U. 187. f. M. II, 684. 685).

8. Die Naturſchönheit iſt ein ſchönes Ding; die Kunſtſchönheit iſt eine ſchöne Vorſtellung von einem Dinge (U. 188. M. II, 686.). Die Naturſchönheit gefällt durch die bloſse Form, ohne daſs man nöthig hat, zu wiſſen, was das Ding iſt oder ſeyn ſoll (den Zweck der Natur dabei). Die Kunſtſchönheit hingegen kann nicht eher als ſchön beurtheilt werden, bis man weiſs, wovon es die Vorſtellung ſeyn ſoll (den Zweck des Künſtlers dabei). Eine Kunſtſchönheit ſetzt daher immer einen Zweck in der Urſache (dem Künſtler) voraus, dieſer Zweck iſt das, was alles in derſelben beſtimmt, nun heiſst aber die Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen in einem Dinge zum Zweck deſſelben die Vollkommenheit des Dinges, folglich wird in der Beurtheilung der Kunſtſchönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anſchlag gebracht werden müſſen. Sieht man aber auch in der Beurtheilung einer Naturſchönheit darauf, was das Ding iſt oder ſeyn ſoll, z. B. wenn man ſagt: das iſt ein ſchönes Weib, ſo beurtheilt man den Gegenſtand ſchon als Werk der (obwohl übermenſchlichen) Kunſt, und das Urtheil iſt nicht ein reines Geſchmacks- ſondern zugleich ein Erkenntniſsurtheil (logiſches und zwar teleologiſches Urtheil, d. i. ein ſolches, das den Begriff eines Zwecks zum Grunde legt (U. 188. M. II, 687).

9. Die ſchöne Kunſt ſtellt ſogar Dinge ſchön vor, die in der Natur häſslich oder miſsfällig ſeyn würden, z. B. die Furien, Krankheiten, u. ſ. w. Nur diejenigen Häſslichkeiten kann ſie nicht ſchön vorſtellen, welche Ekel erwecken. Weil nehmlich der Gegenſtand des Ekels (einer Empfindung) ſich uns gleichſam zum Genuſſe aufdringt, ſo wird die künſtliche Vorſtellung des Gegenſtandes von dem Gegenſtande in der Natur ſelbſt in unſerer Empfindung nicht mehr unterſchieden, und die Vorſtellung kann alsdann unmöglich für ſchön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunſt die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, weil an ihren Producten die Kunſt mit der Natur beinahe verwechſelt wird. Sie ſtellt daher z. B. den Tod als einen ſchönen Genius vor, und hilft ſich alſo durch ſich gefällig ausnehmende Attribute, ſo daſs alsdann ihre Producte die Natur nur indirect vorſtellen, vermittelſt einer Auslegung der Vernunft, und nicht bloſs für die äſthetiſche Urtheilskraft (den Geſchmack) (U. 189. M. II, 688).

10. So viel von der ſchönen Vorſtellung eines Gegenſtandes — Dieſer Vorſtellung die ſchöne Form zu geben, dazu wird bloſs Geſchmack erfordert, an welchem der Künſtler ſein Werk hält, und ſo die ihm genügende Form findet (U. 190. M. II, 689). Geſchmack iſt aber bloſs ein Beurtheilungs- nicht ein erzeugendes (productives) Vermögen. Was folglich dem Geſchmack gemäſs iſt, iſt darum noch nicht ein Werk der ſchönen Kunſt, es kann bloſs die Form der ſchönen Kunſt haben. Es kann ein zur mechaniſchen Kunſt oder zur Wiſſenſchaft gehöriges Product ſeyn, z. B. Tiſchgeräthe oder auch eine Predigt, beide können eine ſchöne Form haben, ohne geſucht zu ſcheinen. Ein Werk (auch dem Stoffe nach Product) der ſchönen Kunſt, z. B. ein Gedicht, kann Genie verrathen ohne Geſchmack, oder man kann auch Geſchmack ohne Genie daran wahrnehmen (U. 191. M. II, 690.).

11. Von den Vermögen des Gemüths, wel-

che das Genie ausmachen. Man ſagt von gewiſſen Producten, welche Kunſtſchönheiten ſeyn ſollen, ſie ſind ohne Geiſt, ob man gleich an ihnen, was den Geſchmack betrifft, nichts zu tadeln, findet. Was das iſt, was man hier Geiſt nennet, findet man unter dem Art. Geiſt (U. 192. M. II, 691). Dieſer Geiſt iſt das Vermögen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen, ſ. Ideen, äſthetiſche.

12. Aber zu dieſen äſthetiſchen Ideen gehören Verſtand und Einbildungskraft; Verſtand, um einen Begriff zu geben, und Einbildungskraft, um äſthetiſche Ideen zu dem Begriff aufzufinden. Dies ſind alſo die Gemüthskräfte, deren Vereinigung (in gewiſſem Verhältniſſe) das Genie ausmachen. Nur beſteht das Genie eigentlich in dem Verhältniſſe, welches keine Wiſſenſchaft lehren und kein Fleiſs erlernen kann, zu einem gegebenen Begriff äſthetiſche Ideen aufzufinden, und in dem Talent, dieſe Andern mitzutheilen (dem Geiſt), ſ. Geiſt, 4. Die Einbildungskraft nehmlich, wenn ſie zum Erkennen gebraucht wird, ſteht unter dem Zwange des Verſtandes, und iſt der Beſchränkung unterworfen, dem Begriffe angemeſſen zu ſeyn, den der Verſtand hergiebt. In äſthetiſcher Abſicht aber iſt die Einbildungskraft frei, um über jene Einſtimmung zum Begriffe (ungeſucht) neuen reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verſtand zu liefern, welchen dieſer zur Belebung der Erkenntniſskräfte anwendet. Man kann dieſem zu Folge Genie auch durch das Vermögen äſthetiſcher Ideen erklären (U. 232. U. 198. M. II, 700).

13. Wenn wir nach dieſen Zergliederungen auf die oben (1) gegebene Erklärung deſſen, was man Genie nennt, zurückſehen, ſo finden wir

a. daſs es ein Talent zur Kunſt ſei (7);

b. daſs es ein Verhältniſs der Einbildungskraft zum Verſtande vorausſetzt (12);

c. dafs es ſich im Ausdruck äſthetiſcher Ideen zeigt (12);

b. dafs es eine nie zu erlernende Proportion und Stimmung der freien Einbildungskraft zum Verſtande vorausſetzt, die bloſs die Natur des Subjects hervorbringen kann (12).

(U. 199. M. II, 701).

14. Das Genie iſt alſo die muſterhafte Originalität der Naturgabe (des Talents) eines Subjects im freien Gebrauch ſeiner Erkenntnifsvermögen (Verſtand und Einbildungskraft) in Anſehung dieſer oder jener Art von Kunſtproducten. Das Product deſſelben iſt ein Beiſpiel der Nachfolge für ein anderes Genie und der Nachahmung für gute Köpfe ohne Genie, der die Natur durch ein Genie die Regel gab (U. 200. M. II, 702). Das Nachahmen der Kühnheit des Genies in Abweichung von der Regel (4) heifst Nachäffung. Das Nachäffen der Eigenthümlichkeit (Originalität) heifst manieriren; denn die Art des äſthetiſchen Vortrags heifst die Manier. Aber manierirt heifst ein Kunſtproduct nur alsdann, wenn der Vortrag der Idee in demſelben nur auf die Sonderbarkeit angelegt und nicht der Idee angemeſſen gemacht iſt (M. II, 703. U. 201). Die Einbildungskraft von allem Zwange der Regeln zu befreien, und das eigenthümliche Talent ſogar der Natur zuwider regellos verfahren und ſchwärmen zu laſſen, würde vielleicht originale Tollheit abgeben, die freilich nicht muſterhaft ſeyn, und alſo auch nicht zum Genie gezählt werden würde (A. 161). S. übrigens Geiſt, Geſchmack und Kunſt, ſchöne.

15. Noch iſt zu merken, dafs man auch einen Kopf, der das Talent des Genies hat, ein Genie nennt; da alsdann dieſes Wort nicht bloſs die Naturanlage einer Perſon, ſondern auch die Perſon ſelbſt bedeuten ſoll — In vielen Fächern Genie zu ſeyn, iſt ein vaſtes Genie, wie Leonardo da Vinci, der ein Mahler, Dich-

ter, Tonkünſtler und Architect war; auſſer den Wiſſenſchaften, die er beſaſs, und den cörperlichen Fertigkeiten, die er hatte (A. 160).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 46-49. S. 181. ff. — §. 57. Anm. I. S. 242.

Deſſ. Anthropol. §. 47. S. 159. ff.

Genieſsen,

ſ. Angenehm, 4.

Genirt,

verlegen, *gené*. So wird derjenige genannt, der ſich in Anſehung ſeines Anſtandes bemerkt, und nicht glaubt, in gutem Anſtande zu erſcheinen. Wenn nehmlich der Menſch auf ſich ſelbſt merkt, und dies im Umgange ſichtbar wird, ſo iſt er entweder genirt, oder affectirt (A. 12).

2. Affectirt, geſchroben, (*elegantiae laudem ſtolide adſectans*) heiſst, wer ſich in Anſehung ſeines Anſtandes bemerkt, und glaubt in vortrefflichem Anſtande zu erſcheinen. Wer z. B. ſo ſpricht, als ob er ſich (nicht als ob ein Anderer ihn) ſprechen höre, iſt eine Art von Schauſpieler (A. 12).

3. Das Aufmerken (*attentio*) auf ſich ſelbſt iſt zwar nothwendig, wenn man mit Menſchen zu thun hat, muſs aber im Umgange nicht ſichtbar werden. Dann findet das Gegentheil von dem genirten und affectirten Weſen ſtatt, nehmlich die Ungezwungenheit, das *air degagé*, ein Vertrauen zu ſich ſelbſt, von Andern in ſeinem Anſtande nicht nachtheilig beurtheilt zu werden. Man nennt auch dieſe Freimüthigkeit in der Manier ſich äuſserlich zu zeigen, die nicht zu dem Verdacht Anlaſs giebt,

dafs man einen Schein von ſeiner eigenen Perſon erkünſteln (repräſentiren) will, das natürliche Betragen (A. 12).

4. Iſt aber zugleich Offenherzigkeit aus Einfalt, d. i. aus Mangel einer ſchon zur Regel gewordenen Verſtellungskunſt, in der Sprache, ſo heifst jene Freimüthigkeit in der Manier ſich äufserlich zu zeigen Naivetät (A. 12).

Kant. Anthropologie, §. 4. S. 11. f.

Genugthuung,

ſ. Geheimniſs, 16. und Rechtfertigung.

Geometrie,

γεωμετρια, *Geometria*, *Géométrie*. So wird diejenige Wiſſenſchaft genannt, welche die Eigenſchaften des Raums ſynthetiſch, d. i. durch Sätze, deren Subject das ihm beigelegte Prädicat nicht etwa verſteckter Weiſe enthält (ſ. Analytiſches Urtheil, 16), und doch *a priori*, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit, beſtimmt (C. 40. 120.) Dieſe Wiſſenſchaft könnte nicht möglich ſeyn, wenn der Raum nicht urſprünglich Anſchauung wäre, ſo dafs die Anſchauung deſſelben die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat möglich machte, und wenn er nicht Anſchauung *a priori* wäre, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenſtandes in uns angetroffen würde, weil ſonſt die Sätze von demſelben nicht *a priori* ſeyn könnten (C. 40). Man kann die Geometrie auch durch Mathematik der Ausdehnung (C. 204.) erklären, d. i. durch diejenige Wiſſenſchaft, welche die Eigenſchaften der Ausdehnung durch Conſtructionen der Begriffe kennen lehrt, ſ. Conſtruiren. Sie gründet ſich mit ihren Axiomen, in ſo fern ſie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, die Realität hat, d. i. einen Gegenſtand aufser der reinen Einbildungskraft, auf den Grundſatz, dafs alle Erſchei-

nungen der Anſchauung nach extenſive (ausgedehnte) Gröſſen ſind, ſ. Axiomen der Anſchauung, 6. Ausdehnung, Mathematik u. Raum.

Geruch,

Geruchsſinn, Sinn des Riechens, *olfactus*, *odoratus*, *facultas olfaciendi*, *odorat.* Derjenige äuſsere Sinn, durch welchen unſer Cörper von den Ausdünſtungen der Cörper ſo afficirt wird, daſs wir dadurch Empfindungen (der Gerüche) erhalten. Er iſt ein Organſinn, durch den wir alſo Organempfindungen erhalten, und zwar ſolche, welche nur die in unſerer Naſe befindlichen Nerven afficiren. Dieſer Sinn iſt aber mehr ſubjectiv als objectiv, d. i. die Vorſtellung durch denſelben iſt mehr die des Genuſſes (der innigſten Einnehmung), als der Erkenntniſs des äuſseren Gegenſtandes. Vermittelſt deſſelben empfinden wir den Gegenſtand auch in der Entfernung *) durch Einziehung ſeiner mit der Luft vermiſchten Ausdünſtungen.

2. Der Geruch iſt mit dem Geſchmack nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen ſtumpfen Geſchmack. Oft verlieren ſich die Empfindungen beider Sinne ganz in einander, wie beim Genuſs geiſtiger und flüchtigalkaliſcher Speiſen, z. B. eines ſtarken Biers oder Senfs. Die Thiere pflegen die Beſchaffenheit der Nahrungsmittel erſt durch den Geruch zu unterſuchen (Gehler Phyſik. Wörterb. Art. Geruch).

3. Man kann ſagen, daſs der Sinn des Geruchs durch Salze (fixe und flüchtige), die durch die Luft aufgelöſet

*) Walch (Phil. Lexicon Art. Geruch) führt zum Beiſpiel an, daſs der Geruch des auf den Küſten der Provence wachſenden Rosmarins 20 bis 30 Meilen weit von der Küſte auf dem Meere empfunden werden könne.

ſeyn müſſen, afficirt werde. Dieſe aufgelöſeten Salze dringen in das Geruchsorgan, welches ſich in der Naſe befindet, ein, und ſo kommen uns dann durch dieſen Sinn die ſpecifiſch verſchiedenen Empfindungen zu, die wir Gerüche nennen (A. 51. f.). Dieſe Empfindungen erhalten wir alſo durch chemiſchen Einfluſs.

4. Der Geruch iſt gleichſam ein Geſchmack in der Ferne. Der Hungrige wird durch den Geruch von beliebten Speiſen zum Genuſs eingeladen, ſo wie der Satte dadurch abgewieſen wird (A. 55). Aber Andere werden auch gezwungen, den Geruch mit zu genieſsen, ſie mögen wollen oder nicht, und darum iſt er, als der Freiheit zuwider, weniger geſellig als der Geſchmack, wo, unter vielen Schüſſeln oder Bouteillen, der Gaſt eine nach ſeiner Behaglichkeit wählen kann, ohne daſs Andere genöthigt werden, davon mit zu genieſsen. — Schmutz ſcheint nicht ſowohl durch das Widrige fürs Auge und die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Geſtank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) iſt noch inniglicher, als die durch die einſaugenden Gefäſse des Mundes, oder des Schlundes (A. 53).

5. Der Geruch iſt der undankbarſte Sinn und ſcheint auch der entbehrlichſte zu ſeyn. Es belohnt nicht, ihn zu cultiviren, oder wohl gar zu verfeinern, um zu genieſsen; denn es giebt mehr Gegenſtände des Ekels (vornehmlich in volkreichen Oertern), als der Annehmlichkeit, die er verſchaffen kann, und der Genuſs durch dieſen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend ſeyn, wenn er vergnügen ſoll. — Aber als negative Bedingung des Wohlſeyns, um nicht ſchädliche Luft (den Oſendunſt, die der Moräſte und Anger, verfaulter Thiere u. ſ. w.) einzuathmen, oder auch faulende Sachen zur Nahrung zu brauchen, iſt dieſer Sinn nicht unwichtig (A. 54).

6. Noch gehört zum Sinn des Geruchs eine Empfänglichkeit für gewiſſe Objecte äuſserer Sinnenempfindungen von der beſondern Art, daſs ſie bloſs ſubjectiv ſind und

auf das Organ des Riechens durch einen Reiz wirken, der doch kein Geruch iſt, ſondern als die Einwirkung gewiſſer fixen Salze gefühlt wird. Dieſe Salze reizen das Organ zu ſpecifiſchen Ausleerungen, werden aber nicht genoſſen und in das Organ innigſt aufgenommen, ſondern ſollen daſſelbe nur berühren und bald darauf weggeſchafft werden. Sie können aber eben darum auch den ganzen Tag hindurch (die Eſſenszeit und den Schlaf ausgenommen) ohne Sättigung gebraucht werden. — Das gemeinſte Material derſelben iſt der Tobak, wenn er geſchnupft wird. — Dieſes Gelüſten (*Pica*), abgeſehen von dem mediciniſchen Nutzen oder Schaden, den die Abſonderung des Flüſſigen in der Naſe zur Folge haben mag, iſt, als bloſse Aufreizung des Sinnengefühls überhaupt, gleichſam ein oft wiederhohlter Antrieb des Wiederſammlens (Recollection) der Aufmerkſamkeit auf ſeinen Gedankenzuſtand. Dieſer Zuſtand würde uns ſonſt einſchläfern, oder durch Gleichförmigkeit und Einerleiheit langweilig werden; ſtatt deſſen z. B. der Tobak ihn immer wieder ſtoſsweiſe aufweckt. Dieſe Art der Unterhaltung des Menſchen mit ſich ſelbſt vertritt die Stelle einer Geſellſchaft; indem ſie die Leere der Zeit, ſtatt des Geſprächs, mit immer neu erregten Empfindungen und ſchnell vorbeigehenden, aber immer wieder erneuerten, Anreizen ausfüllt (A. 57).

Kant. Anthropologie §. 13. 14 u. 18. S. 45. ff.

Geſchehen,

εἶναι, γενέσθαι, *cadere, evenire, fieri, ſe faire.* Es geſchieht etwas, heiſst, es wird etwas, oder ein Zuſtand, der vorher nicht war; z. B. was geſchieht, hat ſeine Urſache, heiſst, ehe ein Zuſtand wird, der vorher nicht war, muſs etwas anders vor ihm hergehen, worauf dieſer Zuſtand nach einer Regel folgt (C. 236. 13.)

2. Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache

und Wirkung (C. 232. M. I, 274.), heiſst eben das. Denn eine Veränderung iſt der Uebergang aus einem Zuſtand in den andern; dieſe Veränderung geſchieht, heiſst, der neue Zuſtand wird und der alte Zuſtand hört auf. Nun iſt aber das Geſetz der Verknüpfung der Urſache und Wirkung nichts anders, als daſs nichts geſchehen, oder kein neuer Zuſtand werden kann, wenn nicht etwas vor ihm hergehet, worauf der neue Zuſtand nothwendig und jederzeit, nach einer Regel, folgt.

3. Man kann nicht in der Erfahrung wahrnehmen, daſs etwas geſchieht, wenn nicht ein anderer Zuſtand vor dem neuen (werdenden) vorhergeht. Was geſchieht, heiſst aber eine Begebenheit, folglich iſt keine Wahrnehmung einer Begebenheit möglich, ohne eine dieſer Wahrnehmung vorhergehende Wahrnehmung eines andern Zuſtandes. Sind nun beide Wahrnehmungen nur willkührlich mit einander verknüpft, ſo kann ich nicht unterſcheiden, ob die Folge der einen auf die andere bloſs in mir liegt oder ſubjectiv iſt, oder ob ſie in dem Object liegt oder objectiv iſt, und folglich Jedermann dieſe Folge wahrnehmen muſs, wenn er die Erfahrung macht. Soll nun das letztere ſtatt finden, ſo muſs die Verknüpfung beider Wahrnehmungen und alſo ihre Folge auf einander nothwendig und allgemein, d. i. *a priori* ſeyn. Wenn alſo die eine Wahrnehmung ſo beſchaffen iſt, daſs die andere, wenn ich meine Aufmerkſamkeit darauf richte, ihr folgen muſs, ſo bin ich ſicher, daſs dieſe Folge nicht in mir liegt, dann nenne ich das, was ich zuerſt wahrnahm, wenn es die Bedingung enthält, von welcher das folgende ſo abhängt, daſs es erfolgen muſs, die Urſache, und das, was ich, als nothwendige Folge aus dem Vorhergehenden, darauf wahrnehmen muſs, die Wirkung. Dieſem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und Wirkung muſs aber jede Erſcheinung, als meine Vorſtellung, unterworfen ſeyn, weil es mir ſonſt unmöglich ſeyn würde, etwas für einen neuen Zuſtand eines Dinges zu erkennen, und nicht bloſs für einen neuen Zuſtand meines Subjects in Anſehung meiner Vorſtellungen (C. 237).

4. Da aber die Natur nichts anders iſt, als Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen, die mir vermittelſt meiner Sinnlichkeit zum Erkennen gegeben, und folglich als Vorſtellungen den Geſetzen meines Erkenntniſsvermögens (welche in dieſer Beziehung Naturgeſetze heiſsen) unterworfen ſind; ſo kann mir in der Natur nichts vorkommen, was nicht einen vorigen Zuſtand vorausſetzte, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgte, d. i. ſo, daſs es den vorhergehenden Zuſtand als allgemeine Bedingung, unter der es erfolgt, vorausſetzt, d. h. nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und Wirkung geſchähe. Es muſs aber, nach eben dieſem Geſetze, der vorige Zuſtand ſelbſt etwas ſeyn, was geſchehen iſt (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war). Die Urſache, durch welche etwas geſchieht, ſetzt alſo ſelbſt in Anſehung dieſer ihrer Beſchaffenheit wieder etwas Geſchehenes voraus, welches nach eben dieſem Geſetze (einem Naturgeſetze) wiederum einen vorigen Zuſtand u. ſ. f. vorausſetzt (C. 472).

5. Auch kann dieſer Satz, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat, nur auf dieſe und keine andere Art, nehmlich bloſs aus der Möglichkeit des Begriffs des Geſchehens, als etwas Objectiven, bewieſen werden. Leucipp ſoll dieſen Satz zuerſt behauptet haben, aber man findet nicht, daſs er einen Beweis dafür gegeben habe, oder geben konnte. Plato ſtellte ihn wahrſcheinlich zuerſt, als einen unumſtöſslichen Satz, deutlich auf; aber einen Beweis für die objective Gültigkeit deſſelben und eine Unterſuchung, wie weit unſere Befugniſs geht, denſelben anzuwenden, ſucht man auch bei ihm vergebens. Er behauptete indeſſen auch zuerſt den bei allen ſeinen Vorgängern als dunkeles Gefühl zum Grunde liegenden Satz, daſs es keinen Rückgang der Urſachen ins Unendliche gebe, und widerſprach damit aus einem Bedürfniſſe ſeinem zuerſt behaupteten Satze. Die Stoiker verſuchten wohl zuerſt einen Beweis für den Satz, daſs aus Nichts nichts wird, oder alles ſeine vorhergehende Urſache haben

muſs. Dieſen Beweis führte Chryſipp ſo: Wenn etwas ohne Urſache geſchieht, dann iſt nicht jeder Satz entweder wahr oder falſch. Das ohne wirkende Urſache Vorhandene hat weder Wahrheit noch Unwahrheit *). Völlig einleuchtend iſt dieſer Beweis nicht. Chryſipps Scharfſinn hatte das gewiſs mehr auseinander geſetzt, was die Ciceronianiſche Kürze, als bekannt und klar genug, vorausſetzt; aber dennoch iſt dieſer Beweis richtig. Er ſagt nichts anders als das, was wir (in 3) behauptet haben. Geht nicht vor einer Begebenheit etwas anders (die wirkende Urſache) vorher, worauf ſie nach einer Regel nothwendig folgen muſs, ſo weiſs ich nicht, ob die Folge meiner Vorſtellungen bloſs ſubjectiv oder objectiv iſt, es fehlt mir dann an dem Gegenſtande, mit dem ich ſie vergleichen könnte; denn ich weiſs nicht, ob das, was geſchieht, welches hier der Gegenſtand ſeyn ſoll, nicht mein bloſses Gedankenſpiel iſt, indem die Nothwendigkeit in der Folge der Vorſtellungen fehlt. Nun beſteht Wahrheit oder Unwahrheit in der Uebereinſtimmung meiner Vorſtellungen mit dem Gegenſtande (alſo in der objectiven Gültigkeit, d. i. daſs meine Vorſtellungen nicht bloſs für mich, ſondern für Jedermann gültig ſind, eben darum, weil ſie mit dem Gegenſtande zuſammenſtimmen); da ich nun ohne das Geſetz der wirkenden Urſache (der Cauſalität) keinen Gegenſtand habe, ſo findet bei meinen Sätzen (aſſertoriſchen Behauptungen) weder Wahrheit noch Unwahrheit ſtatt (C. 816).

6. Das Geſchehen iſt ein Daſeyn, vor welchem ein Nichtſeyn des Gegenſtandes vorhergeht (C. 816). Daſs etwas aber auch nicht ſeyn kann, oder das Gegentheil deſſelben möglich iſt, folglich daſs es geſchieht, iſt das Kennzeichen ſeiner Zu-

*) *Cauſas enim efficientes quod non habebit, id nec verum, nec falſum erit.* Cicero de fato, 10.

fälligkeit. Wäre nun mit dem Geſchehen, oder dem Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt, gar keine Nothwendigkeit verknüpft, ſo wäre alles zufällig, folglich auch das Geſchehen nicht als etwas Objectives, als etwas in einem Gegenſtande zu erkennen möglich, ſondern als ein bloſses Spiel der Vorſtellungen anzuſehen. Folglich führt auch der Baumgartenſche Beweis für den Satz der Cauſalität (Metaphyſ. §. 218) aus der Zufälligkeit auf unſern Beweisgrund zurück. Denn, die Möglichkeit der Erkenntniſs, daſs etwas ein zufällig vorhandenes Ding iſt, ſetzt ſchon eine mit dem zufälligen Daſeyn verknüpfte äuſsere Nothwendigkeit, d. i. daſs es hat auf das Nichtſeyn folgen oder geſchehen müſſen, alſo eine Urſache voraus (C. 816.). ſ. übrigens Begebenheit, Analogie der Urſache und Wirkung u. Thatſache.

Geſchicklichkeit,

habilitas, *habileté*. Dieſen Namen gebraucht man, um dasjenige in dem Menſchen anzuzeigen, wodurch das Talent geſtärkt und zur innern Vollkommenheit ergänzt wird (P. 70). So heiſst z. B. die durch Uebung erworbene Fertigkeit, phyſikaliſche Experimente zweckmäſsig zu machen, eine Geſchicklichkeit, weil ſie das iſt, was noch zur Naturanlage dazu, dem Talent, hinzukommen muſs. Eine Art der Geſchicklichkeit iſt die Klugheit, denn ſie iſt die Geſchicklichkeit, auf Menſchen und ihren Willen Einfluſs zu haben; ſie muſs erworben werden, und ſtärkt und ergänzt alsdann das Talent oder erſetzt das, was dem Menſchen zur Vollkommenheit hierin noch abgeht (U. XIII). Man kann daher auch ſagen, die Geſchicklichkeit iſt das Ergänzungsſtück (Complement) des Talents zur Vollkommenheit.

2. Soll ein Menſch tauglich ſeyn, Zwecke zu befördern, ſo muſs er dazu nicht bloſs Talent (Naturgabe), ſondern auch Geſchicklichkeit haben. Die-

ſe Geſchicklichkeit kann aber in der Menſchengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelſt der Ungleichheit unter den Menſchen, da die gröſste Zahl der Menſchen die Nothwendigkeiten des Lebens gleichſam mechaniſch für diejenigen beſorgt, welche Wiſſenſchaft und Kunſt bearbeiten. Dies iſt aber nur in der bürgerlichen Geſellſchaft möglich, denn nur in ihr kann die gröſste Entwickelung der Naturanlagen (Talente) geſchehen (U. 392. f. M. II, 925).

3. Die Geſchicklichkeit hat ihre Vorſchriften. Man kann dieſe hypothetiſche Imperativen, Imperativen der Geſchicklichkeit überhaupt nennen, d. i. Regeln, die den Willen unter einer Bedingung (hypothetiſch) zur Handlung nöthigen. Die Bedingung iſt der Zweck, welcher erreicht werden ſoll. Z. B. hat Jemand den Zweck, im Alter nicht zu darben, ſo iſt für ihn die Regel nothwendig oder für ſeinen Willen nöthigend (ein Imperativ): arbeite und ſpare in der Jugend. Aber dieſe Regel iſt hypothetiſch oder bedingt, denn will Jemand nicht vor dem Mangel im Alter ſicher ſeyn, ſo bedarf er auch der ganzen gegebenen Regel der Geſchicklichkeit, ſich vor dem Darben im Alter zu ſchützen, nicht (P. 37.). Hat Jemand den Zweck, vom intermittirenden Fieber frei zu werden, ſo gebrauche er China.

4. Die Selbſtliebe kann zwar allgemeine Regeln der Geſchicklichkeit (Mittel zu Abſichten auszufinden) enthalten, ſie ſind aber bloſs theoretiſche Principien (allgemeine Sätze, welche die Urſachen zu gewiſſen Wirkungen angeben), z. B. wie derjenige ſich eine Mühle auszudenken habe, der gerne Brod eſſen möchte (P. 46).

5. Bei den Imperativen der Geſchicklichkeit überhaupt iſt gar nicht die Frage, ob der Zweck vernünftig und gut ſei, ſondern nur, was man thun müſſe, um ihn zu erreichen. Die Vorſchriften für den Arzt, um ſeinen Patienten auf gründliche Art geſund zu machen, und für den Giftmiſcher, um ſeinen Feind ſicher zu tödten, ſind, als

Imperativen der Geſchicklichkeit, von gleichem Werth, wenn nur jede dazu dient, ihren Zweck, und ſo die Abſicht des Handelnden, vollkommen zu befördern. Weil man in der frühen Jugend nicht weiſs, welche Zwecke uns im Leben aufſtoſsen dürften, ſo ſuchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu laſſen, und ſorgen für die Geſchicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwekken, von deren keinem ſie beſtimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Abſicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indeſſen doch möglich iſt, daſs er dieſe Abſicht einmal haben möchte. Dieſe Sorgfalt der Eltern iſt ſo groſs, daſs ſie darüber gemeiniglich verſäumen, ihren Kindern das Urtheil über den Werth der Dinge, die ſie ſich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen (G. 41. f. M. II, 56).

6. Es giebt aber Einen Zweck, den alle Menſchen nach einer Naturnothwendigkeit insgeſammt wirklich haben, nehmlich die Glückſeligkeit. Der hypothetiſche Imperativ oder Imperativ kann folglich entweder bloſs problematiſch ſeyn, wenn es nehmlich bloſs möglich (nicht auch wirklich) iſt, daſs Jemand dieſen Zweck haben möchte; oder aſſertoriſch, wenn dieſer Zweck wirklich die Abſicht eines Menſchen iſt. Der Imperativ zur Glückſeligkeit iſt folglich aſſertoriſch. Nun kann man die Geſchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu ſeinem eigenen gröſsten Wohlſeyn Klugheit, im engſten Verſtande, nennen; ſie mag nun entweder die Weltklugheit ſeyn, d. i. die Geſchicklichkeit eines Menſchen, auf andere Einfluſs zu haben, um ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, oder die Privatklugheit, d. i. die Geſchicklichkeit, alle jene Abſichten zu ſeinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Alſo iſt der Imperativ, der ſich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückſeligkeit bezieht, eine Vorſchrift der Klugheit, aber doch immer noch hypothetiſch. Die Handlung wird nehmlich nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel (*ſub hypotheſi*)

zu einer andern Abſicht geboten (G. 42. f. M. II, 57).

7. Die hypothetiſchen Imperativen oder Imperativen der Geſchicklichkeit überhaupt (in weiterer Bedeutung) ſind alſo entweder problematiſche, Regeln der Geſchicklichkeit, in engerer Bedeutung; oder aſſertoriſche Rathſchläge der Klugheit. Man kann die problematiſchen auch techniſche d. i. zur Kunſt gehörige, die aſſertoriſchen auch pragmatiſche, d. i. zur Wohlfahrt gehörige, Imperativen nennen (G. 43. M. II, 59).

8. Wie ſind nun dieſe Imperativen möglich? Dies bedarf keiner beſondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (ſofern die Vernunft auf ſeine Handlungen entſcheidenden Einfluſs hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in ſeiner Gewalt iſt. Dieſe Imperativen ſind, was das Wollen betrifft, analytiſch. Denn, in dem Wollen eines Gegenſtandes, als meiner Wirkung, wird ſchon meine Cauſalität, als handelnder Urſache (d. i. der Gebrauch der Mittel) gedacht. Die hypothetiſchen Imperativen beſtehen immer, wie jedes hypothetiſche Urtheil, aus zwei Urtheilen, dem Antecedens oder der Bedingung, dem Urtheil, das den Zweck ausſagt, und der Conſequenz oder der Folge, dem Urtheil, welches das Mittel angiebt (ſ. Daſeyn, 2). Nun wird damit, daſs die hypothetiſchen Sätze für analytiſch ausgegeben werden, nur behauptet, daſs das Wollen deſſen, was die Conſequenz angiebt, ſchon in dem Wollen deſſen liegt, was das Antecedens angiebt; aber nicht, daſs die Beſtimmung der Mittel ſelbſt in der Conſequenz ſchon in der Angabe des Zwecks im Antecedens liege. Die Mittel zu einer geſetzten Abſicht zu beſtimmen, dazu gehören allerdings ſynthetiſche Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Wollens, ſondern den Gegenſtand wirklich zu machen. Die hypothetiſchen Imperativen ſind alſo, was das Erkenntniſs betrifft, ſynthetiſch; was aber das Wollen betrifft, analytiſch. Z. B. Willſt du eine begränzte gerade Linie (Fig. 2, AB)

nach einem ſichern Princip in zwei gleiche Theile theilen; ſo errichte auf derſelben (AB) einen gleichſeitigen Triangel (ABC), und halbire den Winkel (ACB) der der gegebenen Linie (AB) gegen über liegt, durch eine ſo weit verlängerte Linie, daſs dieſe die gegebene Linie ſchneide. Dieſes iſt nun ein hypothetiſcher Imperativ. Die Erkenntniſs, daſs wenn man nach der Vorſchrift in der Conſequenz (dem Satze, welcher mit dem Wörtchen ſo anfängt) verfährt, der Zweck in dem Antecedens erreicht (die Aufgabe aufgelöſet) werde, lehrt die Mathematik freilich nur durch ſynthetiſche Sätze, nehmlich durch zwei hypothetiſche Imperativen (Aufgaben mit der Auflöſung) und einen hypothetiſchen Satz (Lehrſatz), den ſie beweiſet. Von dieſen drei Sätzen dienen die beiden erſten zur Auflöſung der Aufgabe, oder ſind die Mittel, den Zweck zu erreichen, und ſind:

α. wenn du auf der begrenzten geraden Linie (AB) einen gleichſeitigen Triangel (ABC) errichten willſt; ſo thue, was im Artikel: Acroamatiſch 1, a. b. c. vorgeſchrieben iſt;

β. wenn du den Winkel (ACB) mit einer geraden Linie halbiren willſt, ſo errichte auch auf der andern Seite der zu halbirenden Linie (AB) einen gleichſeitigen Triangel, und ziehe zwiſchen den Puncten, in welchen die auf der gegebenen Linie errichteten Seiten der beiden Triangel zuſammenkommen (von welchen A der eine Punct iſt, der andere iſt der, welcher gerade gegen über, auf der andern Seite der AB liegt, wo ſich die Kreiſe noch einmal ſchneiden), eine gerade Linie.

Der dritte γ. von jenen drei Sätzen dient zum Beweiſe, daſs das angegebene Mittel zur Erreichung des Zwecks ſicher iſt, und iſt der Satz im Artikel: Axiomen I, 1, a. Wenn in zwei Triangeln u. ſ. w.

Dieſe Sätze ſind nun alle drei ſynthetiſch, denn die Behauptung im Conſequens oder dem Folgeſatze läſst

ſich nicht aus dem Zweck oder dem Satze im Antecedens, aus der Bedingung, durch bloſse Entwickelung, ſondern allein durch Conſtruction finden, wie es von α und γ in den angeführten Artikeln gezeigt wird. Man ſieht übrigens, daſs die beiden ganzen Kreiſe nur ſo ganz, wie ſie hier gezeichnet ſind, zum Beweiſe nothwendig ſind, daſs aber zur Auflöſung der Aufgabe im hypothetiſchen Imperativ, oder zur Erreichung des Zwecks im Antecedens, bloſs kleine Stücke des Kreiſes, da wo ſie ſich ſchneiden, d. i. über und unter der zu halbirenden Linie (AB) zwei Kreuzbogen hinlänglich geweſen wären.

Daſs ich nun aber die Handlung will, die zu dem Zweck, den ich habe oder will, als Mittel dient, oder das Wollen deſſen, was in dem Folgeſatze gelehrt wird, wenn ich den Zweck im Antecedens will, iſt ganz analytiſch. Die allgemeine Formel eines ſolchen hypothetiſchen Imperativs in Anſehung des Wollens iſt immer die: Willſt du A zur Wirkung deiner Handlungen (d. i. iſt A dein Zweck), ſo thue die Handlungen B, ſo thuſt du, was du willſt, oder ſo bewirkſt du A. Wollte nun jemand A, und nicht B, dem müſste A der Beſtimmungsgrund ſeiner Cauſalität ſeyn und auch nicht. Oder man müſste A wünſchen mit A wollen verwechſeln. Wer aber A will, und folglich auch B, kennt darum, weil er A kennt, noch nicht auch B. Die Wirkungen erkennen heiſst nicht, auch ihre Urſachen erkennen, denn dieſe bleiben uns oft immer verborgen; aber die Wirkungen wollen heiſst auch ihre Urſachen wollen, da die Wirkungen ohne ihre Urſachen nicht möglich ſind (G. 44. f. M. II, 60).

9. Die Imperativen der Klugheit würden mit denen der Geſchicklichkeit, im engeren Sinne des Worts, ganz und gar übereinkommen, und eben ſo wohl analytiſch ſeyn, wenn man nur von der Glückſeligkeit einen beſtimmten Begriff geben könnte. Denn es würde hier eben ſowohl heiſsen, wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäſs nothwendig) die

einzigen Mittel, die dazu in ſeiner Gewalt ſind. Allein es iſt ein Unglück, daſs der Begriff der Glückſeligkeit ein ſo unbeſtimmter Begriff iſt. Denn obgleich jeder Menſch zur Glückſeligkeit zu gelangen wünſcht, ſo kann er doch niemals beſtimmt und mit ſich ſelbſt einſtimmig ſagen, was er eigentlich wünſche oder wolle. Die Urſache iſt, daſs

a. alle Elemente, die zum Begriff der Glückſeligkeit gehören, insgeſammt empiriſch ſind (d. i. aus der Erfahrung müſſen entlehnt werden);

b. gleichwohl zur Idee der Glückſeligkeit ein abſolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zuſtande erforderlich iſt.

Nun kann ſich auch das einſehendeſte und zugleich allervermögendſte, aber doch endliche Weſen unmöglich einen beſtimmten Begriff von dem machen, was es hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid, Nachſtellung und Verdruſs könnte er ſich dadurch nicht über den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniſs und Einſicht, wie viel Uebel, die ſich jetzt noch vor ihm verbergen und doch nicht vermieden werden können, wie viel jetzt ihm nicht bekannte Bedürfniſſe werden ſich ihm dann aufbürden. Will er ein langes Leben, wer ſteht ihm dafür, daſs er es immer wünſchen, daſs es nicht ein langes Elend ſeyn würde? Will er wenigſtens Geſundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Cörpers von Ausſchweifungen abgehalten, darein unbeſchränkte Geſundheit würde haben fallen laſſen, u. ſ. w. Kurz, um mit völliger Gewiſsheit zu beſtimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen würde, dazu iſt Allwiſſenheit erforderlich. Man kann alſo nicht nach beſtimmten Principien handeln, um glücklich zu ſeyn, ſondern nur nach empiriſchen Rathſchlägen. Hieraus folgt, daſs die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten. Sie können Handlungen nicht objectiv als praktiſch-noth-

wendig darſtellen. Sie ſind folglich eher für Anrathungen (*conſilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten, und die Aufgabe, die eines vernünftigen Weſens Glückſeligkeit befördernden Handlungen zu beſtimmen, iſt völlig unauflöslich. Mithin iſt in Anſehung dieſer Aufgabe kein Imperativ möglich, der im ſtrengen Verſtande geböte, eine glücklichmachende Handlung zu thun. Denn Glückſeligkeit iſt nicht ein Ideal der Vernunft, ſondern der Einbildungskraft, das bloſs auf empiriſchen Gründen beruht, von denen man die Beſtimmung einer die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreichenden Handlung vergeblich erwartet. Geſetzt aber, die Mittel zur Glückſeligkeit liefsen ſich ſicher angeben, ſo würde dieſer Imperativ der Klugheit ein analytiſch-praktiſcher Satz ſeyn. Denn er iſt von dem Imperativ der Geſchicklichkeit dadurch unterſchieden, daſs bei dieſem der Zweck bloſs möglich (problematiſch), bei dem Imperativ der Klugheit aber, durch Natur und Vernunft, wirklich gegeben (aſſertoriſch) iſt. Beide aber gebieten bloſs die Mittel zu dem Zweck, den man wirklich zur Abſicht hat oder will. Folglich iſt der Imperativ in beiden Fällen analytiſch, da er das Wollen der Mittel für den gebietet, der den Zweck will (G. 45. ff. M. II, 61).

Kant. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 37. — S. 46. — S. 70.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einleit. XIII. — II. Th. §. 83. S 392.

Deſſ. Grundleg. zur Metaph. der Sitt. II. Abſchn. S. 41. ff.

Geſchmack,

γευσις, in der engern oder eigentlichen Bedeutung des Worts, Sinn des Schmeckens, Sinn des Geſchmacks, Geſchmacksſinn, *guſtus*, *guſtatus*, *facultas guſtandi*, *goût*. Die Eigenſchaft

eines Organs, der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, von gewiſſen aufgelöſeten Materien im Eſſen oder Trinken ſpecifiſch afficirt zu werden (A. 184). Er iſt einer der fünf äuſsern Organſinne, und zwar der eine von den beiden, die mehr ſubjectiv als objectiv ſind, d. i. deren Vorſtellung mehr die des Genuſſes, als der Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes iſt (A. 47). Er iſt aber in ſeinem Gebrauche entweder bloſs als Unterſcheidungsgeſchmack oder auch zugleich als Wohlgeſchmack zu verſtehen. Durch den Unterſcheidungsgeſchmack erkennen wir z. B., ob das Gekoſtete ſüſs oder bitter iſt; durch den Wohlgeſchmack fühlen wir, ob das Süſse oder Bittere angenehm oder unangenehm ſei. Der erſtere kann allgemeine Uebereinſtimmung in der Art, wie gewiſſe Materien zu benennen ſind, der letztere aber kann niemals ein allgemeines Urtheil abgeben; daſs nehmlich z. B. dasjenige Bittere, was mir angenehm iſt, auch Jedermann angenehm ſeyn werde. Der Grund davon iſt klar; weil Luſt oder Unluſt nicht zum Erkenntniſsvermögen in Anſehung der Objecte gehören, ſondern Beſtimmungen des Subjects ſind, alſo äuſsern Gegenſtänden nicht beigelegt werden können (A. 184).

2. Durch den Geſchmack empfinden wir den äuſsern Gegenſtand nur in der Berührung der Zunge, des Schlundes und des Gaumens, oder den Geſchmack (*ſapor, guſtabile*, γευστον) deſſelben. Dieſer Sinn iſt mit dem Geruch nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen ſtumpfen Geſchmack. Oft verlieren ſich die Empfindungen beider Sinne ganz in einander, ſ. Geruch 2. Man kann ſagen, daſs der Geſchmack durch Salze (flüchtige und fixe) afficirt werde. Dieſe Salze werden durch die Flüſſigkeit im Munde aufgelöſet, dringen ſodann in das Organ ein, und laſſen ihm ſo ſeine ſpecifiſche Empfindung zukommen durch die Nervenwärzchen, welche ſich im Munde und Gaumen, beſonders aber an der Oberfläche der Zunge befinden, und Geſchmackkörner

genannt werden. Sie ſind von Marcellus Malpighi und Lorenz Bellin zuerſt entdeckt worden. Dieſe Empfindungen des Geſchmacks erhalten wir alſo durch chemiſchen Einfluſs, und bekommen dadurch weniger eine Wahrnehmung, als einen Genuſs (innigſte Einnehmung). Daher kommt es, daſs der Ekel, ein Anreiz, ſich des Genoſſenen durch den kürzeſten Weg, den Speiſecanal, zu entledigen (ſich zu erbrechen), als eine ſo ſtarke Vitalempfindung dem Menſchen beigegeben worden; weil jene innigliche Einnehmung (der Genuſs) dem Thiere gefährlich werden kann (A. 51. f.).

3. Der Geſchmack iſt geſelliger als der Geruch, denn der Gaſt kann unter vielen Schüſſeln oder Bouteillen eine nach ſeiner Behaglichkeit wählen, ohne daſs Andere genöthigt werden, davon mit zu genieſsen. Den Geruch hingegen müſſen Andere mitgenieſsen, ſie mögen wollen oder nicht — Schmutz ſcheint nicht ſowohl durch das Widrige für die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Geſtank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch die einſaugenden Gefäſse des Mundes oder des Schlundes iſt nicht ſo inniglich, als die durch den Geruch (in die Lungen). — Dieſer Genuſsſinn iſt darum wichtig, weil er hindert, daſs wir nicht faulende Sachen zur Nahrung brauchen (A. 53. f.).

4. Der Sinn des Geſchmacks hat den ihm eigenthümlichen Vorzug, daſs er die Geſelligkeit im Genieſſen befördert. Ueberdem beurtheilt er auch ſchon bei der Pforte des Eingangs der Speiſen in den Darmcanal die Gedeihlichkeit derſelben zum voraus; denn dieſe iſt mit der Annehmlichkeit im Genuſſe verbunden, wenn Ueppigkeit und Schwelgerei den Sinn nur nicht verkünſtelt hat (A. 54). Uebrigens gilt auch vom Geſchmack das, was im Artikel Geruch, 6. von dieſem Sinn iſt geſagt worden.

Kant. Anthropol. §. 14. S. 47. — §. 18. S. 51. ff. — §. 57. S. 184.

Geſchmack,

in weiterer, uneigentlicher oder fügirlicher Bedeutung des Worts, Geſchmacksvermögen, *guſtus ſignificatu latiori*, *ſenſus aeſtheticus*, *ſapor*, *palatum*, *naſus*, *goût*. Ein ſinnliches Beurtheilungsvermögen, deren es mehrere giebt, z. B. das Beurtheilungsvermögen des Erhabenen. Der Geſchmack in dieſem weitern uneigentlichen Sinne des Worts iſt das Vermögen, durch eine Luſt zu urtheilen. Er iſt aber entweder der empiriſche Geſchmack, Sinnengeſchmack, das Gefühl der Luſt und Unluſt (*guſtus reflexus*); oder der ideale, vernünftelnde Geſchmack, Reflexionsgeſchmack, die äſthetiſch reflectirende Urtheilskraft, der äſthetiſche*) Gemeinſinn, der Geſchmack in engerer uneigentlicher Bedeutung des Worts (*guſtus reflectens*, *ſenſus communis aeſtheticus*). Von dem erſtern, durch den wir etwas als angenehm oder unangenehm beurtheilen, iſt ſchon im Artikel Gefühl der Luſt und Unluſt gehandelt worden. Der Reflexionsgeſchmack, oder Geſchmack in der gewöhnlichen, aber uneigentlichen Bedeutung des Worts, iſt das Vermögen der Beurtheilung des Schönen in Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt (A. 154. f. U. 3*), und von dieſem ſoll in gegenwärtigem Artikel gehandelt werden. Dies Geſchmacksvermögen, als eine äſthetiſche Urtheilskraft, unterſucht Kant hauptſächlich in der Critik der Urtheilskraft; aber nicht zur Bildung und Cultur dieſes Vermögens, ſondern bloſs in transſcendentaler Abſicht, d. i. um zu zeigen, wie ein ſolches Vermögen *a priori* möglich iſt (U. IX). Bisweilen nimmt man das Wort Geſchmack in einem noch engern Sinne, nach welchem man nur den Menſchen Geſchmack zugeſteht, bei denen dieſes Vermö-

*) Zum Unterſchiede von dem gemeinen Menſchenverſtande, den man den logiſchen Gemeinſinn (*ſenſus communis logicus*) nennen kann.

gen hinlänglich cultivirt oder entwickelt und ausgebildet iſt, ſo daſs ſie das Schöne mit Richtigkeit und Fertigkeit beurtheilen und auch ihren eigenen Kunſtproducten dieſe Eigenſchaft geben können.

2. Man nennt dasjenige ſchön, was in der bloſsen Beurtheilung gefällt (U. 15), wenn man gleich keinen Begriff von dem (ſchönen) Dinge hat, d. i. nicht weifs, was es iſt, oder wozu es dienen ſoll, ſ. Schön. Es muſs aber das Schöne von dem Angenehmen unterſchieden werden. Das Angenehme gefällt zwar auch, allein nicht, wie das Schöne, in der bloſsen Beurtheilung, ſondern den Sinnen in der Empfindung. Eine Roſe iſt ſchön, aber ſie riecht mir angenehm. Das Schöne gefällt, es hat in der Beurtheilung bloſs meinen Beifall; aber das Angenehme vergnügt*), es erzeugt Neigung und befriedigt ſie, ſ. Angenehm. Alſo vergnügt das Schöne, als ſolches, d. i. wenn es nicht auſser der Schönheit noch etwas hat, was die Sinne reitzt, nicht; ſondern es gefällt (U. 10). Man kann die Luſt, welche mit dem Begehren des Gegenſtandes, deſſen Vorſtellung das Gefühl mit Luſt afficirt, nothwendig verbunden iſt, praktiſche Luſt nennen, ſie mag nun Urſache oder Wirkung vom Begehren ſeyn; dagegen würde man die Luſt, die nicht nothwendig mit dem Begehren des Gegenſtandes verbunden iſt, die alſo nicht nothwendig eine Luſt an dem Daſeyn (der Exiſtenz) des Gegenſtandes der Vorſtellung iſt, ſondern bloſs an der Vorſtellung allein haftet, bloſs contemplative (beſchauliche) Luſt, unthätiges Wohlgefallen nennen können. Ein ſolches freies (nicht durch ein In-

*) Es iſt ein groſser Verderb für die Künſte, ſagt Plato, wenn man das Vergnügen zum einzigen Maaſsſtabe der Beurtheilung nimmt. Man macht dadurch wirklich den groſsen Haufen zum Richter über das Schöne der Kunſt, und man gewöhnt ſich, demſelben zu ſchmeicheln, und nach ſeinen Wünſchen die Werke der Kunſt einzurichten — Nur das Wohlgefallen, welches gebildete und edle Menſchen empfinden, kann zur Beurtheilung dienen. Tennemann Syſtem der Platon. Philoſ. 4. B. Anhang. S. 274.

tereſſe, weder das der Sinne, noch das der Vernunft erzwungenes) Wohlgefallen heiſst Gunſt*). Das Gefühlsvermögen letzterer Art von Luſt (K. III), der gleichſam formale Sinn, durch den wir dieſes Wohlgefallens, dieſer ſinnlichen Luſt an Gegenſtänden, die in der bloſſen Reflexion über ſie gefallen (T. 79) empfänglich ſind, iſt der Geſchmack. Wenn die Schönheit, wie an ſeinem Ort bewieſen wird, ſ. Schön, etwas Wirkliches iſt, und nicht bloſs in der Einbildung beſteht, ſo iſt auch der Geſchmack ein im Gemüth wirklich vorhandenes und von jedem andern unterſchiedenes Vermögen. Da das Schöne nun vom Geſchmack durch eine Luſt, und nicht durch einen Begriff beurtheilt wird, weil es ſonſt der Verſtand, als das Vermögen der Begriffe, wäre, welcher das Schöne beurtheilte, und nicht der Geſchmack; ſo erkennt der Geſchmack das Schöne nicht, und iſt, im ſtrengſten Sinne des Worts Erkennen, kein Vermögen zu erkennen (ob man ihn wohl, im weitern Sinne des Worts Erkennen, da es ſo viel heiſst, als überhaupt Vorſtellungen von etwas, den Gegenſtand betreffendes, haben, wenn es auch nur ein Gefühl iſt und alſo unſern Zuſtand, in Beziehung auf den Gegenſtand, betrifft, als äſthetiſche Urtheilskraft zu den Erkenntniſsvermögen zählen kann). Das Schöne iſt kein Gegenſtand der Erkenntniſs (von welchem man durch Begriffe Vorſtellungen bekommen könnte), ſondern des Wohlgefallens; auch ſchauet der Geſchmack nicht an, ſondern beurtheilt nur den Gegenſtand durch eine Luſt in der reflectirten Anſchauung deſſelben. Der Geſchmack liefert uns alſo gar keine Erkenntniſs, und das Wohlgefallen am Schönen gründet ſich nicht auf Erkenntniſs.

3. Die Hauptſache bei dieſem Vermögen iſt aber, daſs die Luſt, durch welche daſſelbe das Schöne beurtheilt, als nothwendig mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verbunden beurtheilt wird. Was aber nothwendig iſt, das

*) Plato nennt ſchon das Wohlgefallen am Schönen Gunſt (χαρις), de Legib. II.

gilt auch allgemein, d. i. nicht bloſs für das Subject*) welches dieſe Form, welche ſchön heiſst, auffaſst, ſondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Daher kann man den Geſchmack auch ſo erklären, daſs er das Vermögen iſt, durch eine Luſt allgemeingültig zu urtheilen (U. XLV). Der Geſchmack iſt folglich, weil Allgemeinheit und Nothwendigkeit (die Kennzeichen, daſs etwas *a priori* iſt) mit ſeinen Urtheilen verbunden iſt, ein Vermögen *a priori*. Da nun der Geſchmack das Beurtheilungsvermögen des Schönen iſt, und man ein Urtheil darüber, ob etwas ſchön oder häſslich ſei, ein Geſchmacksurtheil nennt, ſo läſst ſich die Beſchaffenheit dieſes Vermögens bloſs aus der Beſchaffenheit der Geſchmacksurtheile und aus der Natur des Schönen einſehen, daher verweiſe ich hier auf die Artikel: Geſchmacksurtheil und Schön, wo zu den meiſten Behauptungen in dem gegenwärtigen Artikel die Gründe zu finden ſind. Aus dem, was dort gezeigt wird, kann man ſich überzeugen, daſs der Geſchmack auch das Vermögen iſt, einen Gegenſtand oder eine Vorſtellungsart, durch ein Wohlgefallen oder Miſsfallen, ohne alles Intereſſe zu beurtheilen**). Denn wir finden am Gegenſtande nur dann Intereſſe, d. i. Wohlgefallen am Daſeyn deſſelben, wenn es Reiz für uns hat, d. h. uns angenehm iſt oder

---

*) Plato ſagt ſchon: das Schöne iſt nicht für dieſen ſchön und für dieſen häſslich, ὡς τισὶ μὲν ον καλὸν, τισὶ δὲ αἰσχρον. Sympoſ.

**) Batteux (Einleitung in die ſchönen Wiſſenſch. I. Th. 2 Abſchn. III.) giebt daher ſehr unrichtige Geſetze des Geſchmacks, z. B. daſs an den Gegenſtänden, die uns die Künſte darſtellen, dieſes die vornehmſte Eigenſchaft ſeyn müſſe, daſs ſie intereſſant ſeyn. Beſſer ſagt ſchon Plato: es iſt ein reines und unintereſſirtes Wohlgefallen, welches man empfindet, wenn man z. B. eine regelmäſsige Cirkelfigur anſchauet, denn man nimmt dabei auf gar keine Beziehung oder irgend ein Verhältniſs Rückſicht, ſondern betrachtet nur allein die Figur. Tennemann Syſtem der Platon. Philoſophie. 4 B. Anhang. S. 273.

durch Sinnenempfindung gefällt. Nur in der Geſellſchaft wird es intereſſant Geſchmack zu haben, d. h. die Geſellſchaft bringt ein Intereſſe am Schönen hervor, wovon der Grund (in 13) angezeigt werden wird (U. 7*). Was das Intereſſe der Neigungen beim Angenehmen betrifft, ſo ſagt Jedermann: Hunger iſt der beſte Koch, und Leuten von geſundem Appetit ſchmeckt alles, was nur eſsbar iſt. Mithin beweiſet ein ſolches Wohlgefallen keine Wahl nach Geſchmack. Nur wenn das Bedürfniſs befriedigt iſt, kann man unterſcheiden, wer unter Vielen Geſchmack habe, oder nicht. Wo aber das Sittengeſetz ſpricht, da giebt es, in Rückſicht auf das Geſetz, weiter keine freie Wahl in Anſehung deſſen, was zu thun ſei; und Geſchmack in ſeiner Aufführung (oder in Beurtheilung Anderer ihrer) zeigen, iſt etwas ganz anderes, als ſeine moraliſche Denkungsart äuſsern. Denn die moraliſche Denkungsart enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfniſs hervor, dahingegen der Geſchmack in den äuſsern Sitten mit den Gegenſtänden des Wohlgefallens nur ſpielt, ohne ſich an einen zu hängen (U. 16. M. II. 458).

Hieraus kann man nun auch beurtheilen, in welchen Fällen die gemeine Regel: daſs man über den Geſchmack nicht ſtreiten könne, richtig oder unrichtig iſt. Was für den Einen Reitz hat, das hat es darum nicht auch für den Andern; folglich wäre es Thorheit darüber zu ſtreiten, ob etwas angenehm ſei oder nicht. Denn das Urtheil, ob etwas angenehm ſei, iſt ja nicht logiſch, oder ein ſolches, wodurch wir den Gegenſtand vermittelſt eines Begriffs, ſondern äſthetiſch, oder ein ſolches, wodurch wir den Gegenſtand vermittelſt einer Luſt, und zwar bei dem Angenehmen vermittelſt einer Sinnenluſt beurtheilen. In Anſehung des Angenehmen gilt alſo der Grundſatz: ein Jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack, nehmlich Sinnengeſchmack*), aber nicht Reflexions-

*) „Einige, ſagt Batteux (a. a. O. IV.) mögen das Fröhliche, andere das Ernſthafte, dieſe das Naive, jene das Groſse, das Majeſtätiſche

geſchmack. Weiter ausgeführt findet man dieſes im Artikel Angenehm**). Dahingegen tadeln wir Andere, wenn ſie das nicht ſchön finden, was wir für ſchön erklären, und ſprechen ihnen den Geſchmack ab, ob wir wohl verlangen, daſs ſie ihn haben ſollen, indem wir durch unſer Geſchmacksurtheil Allgemeinheit ausſagen, d. h. wollen, daſs Jedermann ſo urtheilen ſoll, wie wir. Und in ſo fern kann man nicht ſagen, ein Jeder hat ſeinen beſondern Geſchmack, nehmlich Reflexionsgeſchmack. Denn das würde ſo viel heiſsen, als, es giebt gar keinen Reflexionsgeſchmack, d. i. ein ſolches äſthetiſches (d. i. durch ein Gefühl mögliches) Urtheil, welches auf Jedermanns Beiſtimmung rechtmäſsigen Anſpruch machen könnte, iſt unmöglich (U. 20). Wie aber Allgemeinheit bei der Beurtheilung durch ein Gefühl möglich ſei, beruhet zum Theil auf der Auflöſung der Aufgabe, ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jenem vorhergehe. Dieſe Auflöſung iſt der Schlüſſel zur Critik des Geſchmacks und findet ſich im Artik. Geſchmacksurtheil, 2. c.

4. Vom Geſchmack als einer Art von Gemeinſinn*) (*ſenſus communis*). Man giebt der Urtheilskraft oft, aber fälſchlich, den Namen eines Sinnes, und

---

lieben. Es ſei einem Jeden erlaubt, hierin ſeinen eigenen Geſchmack zu haben", d. h. Sinnengeſchmack. Für den einen hat nehmlich das Fröhliche mehr Reitze, als das Ernſthafte u. ſ. w., d. i. er findet das eine nicht ſchöner, ſondern angenehmer, als das andere. In dieſer Bedeutung ſpricht man von dem Geſchmack am Wunderbaren, an den Ritterromanen u. ſ. w. und meint damit, daſs eine gewiſſe Einhelligkeit herrſche, ſich am Wunderbaren, an Ritterromanen zu vergnügen. Es iſt eine gewiſſe Stimmung des Gefühls herrſchend, die den Ritterromanen einen Sinnenreitz giebt; das iſt aber nicht Schönheit.

**) Wie es zu erklären iſt, daſs man auch in der Beurtheilung des Angenehmen zuweilen einigen den Geſchmack abſpricht, findet man im Artikel: Angenehm, 3.

*) Hume ſagt (Abhandlung über die Geſchmacksregel): es giebt in der That eine Art von Gemeinſinn (*ſens commun*), welcher dem

redet z. B. von einem Wahrheitsſinne, Sinne für Anſtändigkeit u. ſ. w. Daher hat auch der gemeine Menſchenverſtand die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinſinnes (*ſenſus communis*) belegt zu werden, ſo daſs man unter dem Wort gemein das, was man allenthalben antrifft (*vulgare*) verſteht (U. 156. M. II, 643). Da das Geſchmacksurtheil auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht, und dennoch nicht durch einen Begriff, ſondern durch ein Gefühl, alſo vermittelſt eines Sinnes*) urtheilt, ſo muſs dieſer Sinn, welcher eben der Geſchmack heiſst, ein Gemeinſinn (*ſenſus communis*) ſeyn, d. h. ein ſolcher, durch welchen es möglich iſt, daſs alle Subjecte daſſelbe Gefühl bei der Anſchauung des Gegenſtandes haben, ſo daſs ſie ſich einander ihr Gefühl eben ſo mittheilen können, wie man ſich einander Begriffe mittheilt, ſo daſs wir das Schöne, als ſolches, dadurch allgemeingültig beurtheilen können (M. II, 644. U. 157). Man kann daher den Geſchmack auch ſo erklären: er ſei das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unſer Gefühl an einer gegebenen Vorſtellung, ohne Vermittelung eines Begriffs, allgemein mittheilbar macht (M. II, 646. U. 160); oder, er ſei das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit einer gegebenen Vorſtellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden ſind, *a priori* zu beurtheilen (M. II, 648. U. 161).

Aus der Zergliederung des Geſchmacksurtheils, die man im Artikel Geſchmacksurtheil, 5. findet, folgt

---

Satze: über den Geſchmack läſst ſich nicht ſtreiten, entgegen iſt, wenigſtens ihn modificirt und einſchränkt. Wenn Jemand, in Anſehung des Genies und der Elegans, Bunyan dem Addiſon an die Seite ſetzen wollte, ſo würde man dies eben ſo unſinnig finden, als wenn er einen Fiſchteich mit dem Ocean vergleichen wollte.

*) *Omnes enim tacito quodam ſenſu, ſine ulla arte, aut ratione, quae ſint in artibus ac rationibus recta ac prava, diiudicant, idque cum faciunt in picturis, et in ſignis, et in aliis operibus, ad quorum intelli-*

ferner das Reſultat, daſs der Geſchmack ein Beurtheilungsvermögen in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft ſei. Unter der freien Geſetzmäſsigkeit wird aber verſtanden, daſs die Einbildungskraft nicht nach einem gewiſſen Geſetze zu verfahren genöthigt werde, welches ihr von einem andern Vermögen vorgeſchrieben werde, welches der Fall wäre, wenn das Product der Einbildungskraft (die Anſchauung) der Form nach, durch Begriffe, beſtimmt, das iſt erkannt, würde, was es ſeyn oder wozu es dienen ſoll, z. B. ein Tempel, oder zum Aufbewahren (ein Schrank), oder eine Handlung der Gerechtigkeit. Aber alsdann iſt das Wohlgefallen daran, wie im Artikel Geſchmacksurtheil gezeigt wird, nicht das am Schönen, ſondern am Guten. Denn alsdann beurtheile ich den Gegenſtand nach ſeiner Vollkommenheit in Anſehung ſeines Zwecks, entweder des äuſsern (deſſen, wozu er dienen ſoll, das Nützliche**) oder des innern (deſſen, was er ſeyn ſoll, das Zweckmäſsige. Die Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen zu dem letztern

---

gentiam a natura minus habent inſtrumenti; tum multo oſtendant magis in verborum, numerorum, vocumque iudicio, quod ea ſunt in communibus infixa ſenſibus neque earum rerum quemquam funditus natura voluit expertem. Cicero de Orat. lib. III. 50.

**) Daſs das Schöne nichts anders als das Nützliche (χρησιμον) ſei, iſt eine alte Behauptung, die ſchon Plato (*Hippias major*) verwirft. Dann wären, ſagt Plato, die Augen ſchön, wenn ſie ſehen können. Allein auch böſe Handlungen, dergleichen die meiſten menſchlichen ſind, entſpringen aus einem Vermögen dazu, und dieſes Vermögen Böſes zu thun wäre dann ſchön; das Nützliche und Brauchbare iſt daher nicht ſo ſchlechthin das Schöne. Und wenn man auch noch das Merkmal hinzuſetzte, das zu einem guten Zweck Nützliche (ωφελιμον) ſei das Schöne, ſo würde doch dieſe Erklärung noch nicht befriedigen, denn da würde das Schöne die Urſache von dem Guten ſeyn; da aber Urſache und Wirkung ganz von einander verſchieden ſind, ſo würde das Schöne nicht gut, und das Gute nicht ſchön ſeyn können. — Baumgarten (Metaph. §. 452) erklärt den Geſchmack, er ſei die Fertigkeit, die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ſinnlich zu beurtheilen.

Zwecke iſt die formale Vollkommenheit. Da aber die Beurtheilung derſelben durch den Begriff des innern Zwecks allein möglich iſt, ſo giebt ſie ein Erkenntniſs - aber kein Geſchmacksurtheil (U 69.)*).

5. Der Geſchmack hat auch das Weſentliche, daſs ſeine Urtheile nicht auf fremden Urtheilen beruhen, nicht auf Stimmenſammlung und Herumfragen; ſondern auf dem eigenen freien Ausſpruch des durch das Gefühl der Luſt oder Unluſt urtheilenden Subjects. Jeder beurtheilt das Schöne oder Häſsliche nach ſeinem eigenen Geſchmack. Und dennoch urtheilt er nicht durch einen Begriff, ſo daſs der Verſtand durch denſelben die Uebereinſtimmung der Urtheilenden erzwingen könnte. Hieraus folgt, daſs der Geſchmack

α. lauter einzelne Urtheile fällt; weil ſie durch ein Gefühl gefällt werden, und daſs dieſe einzelnen Urtheile dennoch Allgemeingültigkeit fordern, folglich *a priori* ſind; daſs er nur

β. Urtheile fällt, die (jener Allgemeingültigkeit wegen) Nothwendigkeit haben, die aber doch von keinem Begriffe abhängt, folglich nicht bewieſen werden kann, ſo daſs die Einſtimmung Anderer erzwungen werden könnte.

---

*) Batteux (a. a. O.) hat es alſo ſehr ſchlecht getroffen, wenn er ſagt: „die ſchöne Natur, ſo wie ſie durch Künſte dargeſtellt wird, muſs unſerm Verſtande ſchmeicheln, dadurch daſs ſie uns Gegenſtände darſtellt, die an ſich ſelbſt vollkommen ſind und die unſern Begriff erweitern und vollkommen machen; dieſs iſt das Schöne — —" „Es ſcheint mir unmöglich zu ſeyn, mich hierin eine noch tiefere Unterſuchung über das Weſen des Schönen — einzulaſſen, und zu zeigen, daſs die Schönheit in dem Verhältniſſe der Mittel zu ihrem Endzwecke beſtehe; daſs ein ſchöner Cörper derjenige ſei, deſſen Gliedmaſsen eine ſo richtige Bildung und Stellung haben, als nöthig iſt, um alle Bewegungen, die er machen ſoll, bequem auszurichten, und daſs die Annehmlichkeit dieſer Bewegungen darin beſtehe, wenn ſie eben ſo genau als leicht ausgeführt werden können."

(M. II, 615. U. 135). Die Auflöſung dieſer logiſchen Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils wird allein hinreichen, die Wirklichkeit eines ſolchen Vermögens in uns zu zeigen und es als ein natürliches Vermögen darzuſtellen. Wir wollen aber erſt dieſe charakteriſtiſchen Eigenſchaften des Geſchmacks durch Beiſpiele erläutern (U. 135. M. II, 616). Man vergleiche aber hiermit den Artikel: Geſchmacksurtheil, 8.

6. Der Geſchmack macht auf Autonomie Anſpruch, er läſst ſich nicht durch fremden Ausſpruch ſein Urtheil vorſchreiben. Ein junger Dichter behauptet daher lieber, daſs das ganze Publicum einen falſchen Geſchmack habe, als daſs er zugeben ſollte, ſein Gedicht ſei nicht ſchön (U. 137). Daſs man die Werke der Alten mit Recht zu Muſtern anpreiſet und claſſiſch nennt, ſcheint zwar anzuzeigen, daſs die Quellen des Geſchmacks *a poſteriori* ſeyn; daſs man folglich den Geſchmack nicht als Naturvermögen ſchon habe, ſondern erſt als künſtliches Vermögen erwerbe, und daſs der Geſchmack alſo keine Autonomie habe. Allein alle Vermögen und Talente, ſelbſt die Vernunft, bedürfen des Einfluſſes exemplariſcher Vorgänger zur Nachfolge, und der Geſchmack iſt gerade dasjenige Vermögen, welches, weil ſein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorſchriften beſtimmbar iſt, am meiſten der Beiſpiele deſſen, was ſich im Fortgange der Cultur am längſten im Beifall erhalten hat, bedürftig iſt, um nicht bald wieder ungeſchlacht zu werden und in die Rohigkeit der erſten Verſuche zurück zu fallen (U. 138. f. M. II, 621).

7. Der Geſchmack läſst ſich nicht durch Beweisgründe beſtimmen. Es kann Jemand durch das Urtheil vieler Andern an der Richtigkeit ſeines eigenen Geſchmacks zu zweifeln verleitet werden, aber er ſieht dabei dennoch ein, daſs der Beifall der Menge kein gültiger Beweis in der Beurtheilung des Schönen ſei. Alſo giebt es keinen Erfahrungsgrund dafür, daſs etwas ſchön ſei. Wenn ferner ein Schauſpiel meinem Geſchmack nicht behagen will, ſo mag man mir die älteſten und berühmteſten Critiker des Geſchmacks dafür anführen,

daſs es ſchön ſei, es überzeugt mich nicht; zum Beweiſe, daſs in Sachen des Geſchmacks keine Gründe *a priori* gelten, wie in Sachen des Verſtandes oder der Vernunft (U. 141). Es ſcheint, man habe auch deswegen dieſem äſthetiſchen Beurtheilungsvermögen den Namen des Geſchmacks (*guſtus*) gegeben; ein Ausdruck, der bloſs auf ein gewiſſes Sinnenwerkzeug (das Innere des Mundes) und die Unterſcheidung ſowohl als die Wahl genieſsbarer Dinge durch daſſelbe hinweiſet. Denn ein Jeder verſucht den Wohlgeſchmack (*ſapor*) eines Gerichts an ſeiner eigenen Zunge und an ſeinem eigenen Gaumen, und fällt darnach, und nicht nach Anderer Ausſpruch, ſein Urtheil*) (U. 141. M. II, 625). Das Geſchmacksurtheil hat eben daher auch immer ein einzelnes Ding (Individuum, ein Ding in der Anſchauung) zum Subject, es iſt ein einzelnes Urtheil. Beziehe ich eine ganze Art von Dingen auf den Geſchmack, ſo daſs dieſe Beziehung das Prädicat der ganzen Art wird, ſage ich nicht, dieſe Tulpe, ſondern, alle Tulpen ſind ſchön, ſo iſt das ſchon ein logiſches Urtheil und kein Geſchmacksurtheil (U. 142).

Es iſt kein objectives Princip des Geſchmacks möglich. Dieſer Satz will ſagen: es giebt kein ſolches Grundgeſetz des Geſchmacks, als Batteux

*) Mit dieſer Ableitung läſst ſich eine andere (A. 188. f.) ſehr wohl vereinigen. Es iſt, ſagt Kant, keine Lage, wo die Wirkſamkeit der Sinnlichkeit und des Verſtandes, in einem Genuſſe vereinigt, ſo lange fortgeſetzt und ſo oft mit Wohlgefallen erneuert werden kann, als die, wenn man ſich bei einer guten Mahlzeit in guter Geſellſchaft befindet. Die erſtere wird aber hier nur als Vehikel der Unterhaltung der letztern angeſehen. Der äſthetiſche Geſchmack des Wirths zeigt ſich nun in der Geſchicklichkeit allgemeingültig zu wählen, welches er aber durch ſeinen eigenen Sinn nicht bewerkſtelligen kann, weil Andere ſich andere Speiſen oder Getränke, Jeder nach ſeinem Privatſinn, auswählen werden. Er ſieht alſo bei ſeiner Veranſtaltung auf Mannichfaltigkeit, damit für Jedes Sinn etwas angetroffen werde, welches eine comparative Allgemeingültigkeit giebt. So hat das Organgefühl durch einen beſondern Sinn den Namen für ein ideales Gefühl, nehmlich einer ſinnlich-allgemeingültigen Wahl überhaupt hergeben können.

(Einl. in die ſchönen Wiſſenſch. I Th. 2. Abſchn.) und Andere geſucht haben, keine ſolche allgemeine und nothwendige Geſchmacksregel, nach welcher Jedermann ſogleich prüfen und entſcheiden kann, ob etwas ſchön oder häſslich ſei. Folgendes iſt der Beweis für dieſe Behauptung. Ein ſolches Principium oder Grundgeſetz iſt unmöglich. Denn ich muſs unmittelbar an der Vorſtellung des Gegenſtandes, wenn ich ihn für ſchön oder häſslich erklären ſoll, Luſt oder Unluſt empfinden; dieſe Luſt oder Unluſt kann mir aber durch keine Beweisgründe angeſchwatzt werden (U. 143. M. II, 627). In dem Art. Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems 2. a. E. iſt gezeigt worden, daſs die Beurtheilung eines Gegenſtandes durch Geſchmack ein Urtheil giebt über die Einſtimmung oder den Widerſtreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes. Alſo iſt der Geſchmack nichts anders, als das Vermögen, einen Gegenſtand vermittelſt der Aufmerkſamkeit auf dieſe Einſtimmung oder dieſen Widerſtreit bei der Auffaſſung des Objects, welche Aufmerkſamkeit (Reflexion) immer ein Gefühl zur Folge hat, durch die Ausſage dieſer Einſtimmung oder dieſes Widerſtreits (d. i. durch die Prädicate ſchön oder häſslich) zu beſtimmen.

Der Geſchmack iſt ein Vermögen der geſellſchaftlichen Beurtheilung äuſserer Gegenſtände in der Einbildungskraft. Denn die Darſtellung ſeiner eigenen Perſon oder ſeiner Kunſt mit Geſchmack ſetzt einen geſellſchaftlichen Zuſtand (ſich mitzutheilen) voraus. Hier, in der Darſtellung und Wahrnehmung des Schönen in der Geſellſchaft, fühlt nun das Gemüth ſeine Freiheit, im Spiel der Einbildungen (alſo in der Sinnlichkeit), denn die Geſelligkeit (Socialität) mit andern Menſchen ſetzt Freiheit voraus, und das Gefühl dieſer Freiheit iſt Luſt. Aber die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt für Jedermann, durch welche die Wahl mit Geſchmack (die des Schönen) ſich von der Wahl durch bloſse Sinnesempfindung (der des bloſs ſubjectiv Gefallenden, des Materialen der Vorſtellung des Gegen-

ſtandes oder Angenehmen) unterſcheidet, führt den Begriff eines Geſetzes bei ſich; denn nur nach einem Geſetze (einer nothwendigen, folglich allgemeingültigen Regel) kann die Gültigkeit des Wohlgefallens für den Beurtheilenden allgemein ſeyn. Das Vermögen der Vorſtellung des Allgemeinen iſt der Verſtand. Alſo iſt das Geſchmacksurtheil ſowohl ein äſthetiſches als ein Verſtandesurtheil, aber in beider Vereinigung, mithin kein reines Verſtandesurtheil und auch kein reines äſthetiſches Urtheil. Hieraus ſieht man nun deutlich ein, was das heiſst, der Geſchmack beurtheilt den Gegenſtand in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft (4). Der Geſchmack ſpricht alſo eigentlich ab über die Vereinbarkeit des durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen zu einer Anſchauung durch die freie (productive) Einbildungskraft und Verſtand, da nun die Anſchauung bloſs die Form, aber nicht die Empfindung des Mannichfaltigen betrifft, ſo geht das Wohlgefallen oder Miſsfallen im Geſchmacksurtheil auch nur auf die Form. Der Reflexionsgeſchmack beurtheilt bloſs die Form, der Sinnengeſchmack bloſs die Empfindung äſthetiſch. Man kann alſo den Geſchmack ſo erklären: Geſchmack iſt das Vermögen der äſthetiſchen Urtheilskraft, allgmeingültig zu wählen (A. 186. f.). Die Critik des Geſchmacks iſt folglich nur, wenn ſie das allgemeingültige Wohlgefallen oder Miſsfallen an der Form der Gegenſtände in Beiſpielen zeigt, die Kunſt, oder, wenn ſie die Möglichkeit einer Beurtheilung der Schönheit und Häſslichkeit des Gegenſtandes von der Natur der Erkenntniſsvermögen ableitet, die Wiſſenſchaft, die Einhelligkeit oder Miſshelligkeit des Verſtandes und der Einbildungskraft bei einer gegebenen Vorſtellung unter Regeln zu bringen. Dies ſind aber nicht Regeln, nach welchen wir das Schöne beurtheilen können, ſondern nur Regeln des Verhaltens bei der Beurtheilung des Schönen, um uns vor der Verwechſelung des Schönen mit dem Angenehmen, Nützlichen, Vollkommenen oder Sittlichguten zu hüten. Dieſe Wiſſenſchaft, eigentlich Unterſuchung eines Vermögens in uns (des Geſchmacks), aber nicht Sy-

ſtem von Erkenntniſſen, hat Kant in der Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft geliefert. Sie entwickelt und rechtfertigt das ſubjective, oder in dem urtheilenden Subject liegende, Princip des Geſchmacks, als ein Princip *a priori* der Urtheilskraft (9). Die Critik des Geſchmacks als Kunſt ſucht bloſs die phyſiologiſchen (hier pſychologiſchen, mithin) Regeln in der Erfahrung, nach denen der Geſchmack wirklich verfährt, (ohne daſs in dieſer Kunſt von der Möglichkeit dieſer Regeln die Rede iſt), auf die Beurtheilung der Gegenſtände des Geſchmacks anzuwenden, und critiſirt die Producte der ſchönen Kunſt, ſo wie der Geſchmack das Vermögen ſelbſt iſt, ſie zu beurtheilen (U. 144. M. II, 628).

9. Das Princip des Geſchmacks iſt das ſubjective Princip der Urtheilskraft überhaupt. Dieſer Satz will ſagen: der Grund, nach welchem der Geſchmack in der Beurtheilung des Schönen verfährt, iſt eben derſelbe in dem Subject ſelbſt liegende Grund, nach welchem daſſelbe überhaupt urtheilt. Den Beweis für dieſe Behauptung findet man in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, a. Antwort auf die Frage, wie geht es zu, wenn wir etwas ſchön finden?

10. Vom Verhältniſſe des Geſchmacks zum Genie ſ. Genie. Von der Verbindung des Geſchmacks mit Genie in Producten der ſchönen Kunſt, ſ. Kunſt.

11. Man kann das Princip des Geſchmacks entweder darin ſetzen,

a. daſs dieſer jederzeit nach empiriſchen Beſtimmungsgründen, die durch die Sinne *a poſteriori* gegeben ſind, urtheile; oder

b. man kann einräumen, daſs er aus Gründen *a priori* urtheile. Das

a. erſtere wäre der Empirismus der Critik des Geſchmacks. Bei dieſem wäre der Gegenſtand

des Wohlgefallens (das Schöne) nicht vom Angenehmen unterſchieden, ſ. Angenehm, gegen 2 und 3 und Geſchmacksurtheil, 1, b. Das

b. zweite wäre der Rationalismus der Critik des Geſchmacks. Bei dieſem können wieder die Beſtimmungsgründe entweder

α. in beſtimmte Gründe gefaſst werden, d. i. das Schöne läſst ſich auf Begriffe bringen und in Regeln angeben. In dieſem Falle wäre der Gegenſtand des Wohlgefallens nicht vom Guten (es ſei nun das Nützliche, Vollkommene, oder Sittlichgute) unterſchieden, ſ. Gut, gegen 2. und Geſchmacksurtheil 1, a und 17, γ. Oder der Geſchmack urtheilt nach Beſtimmungsgründen *a priori*, die

β. nicht in beſtimmte Gründe gefaſst werden können; und dies iſt allein richtig, ſ. auch Geſchmacksurtheil 17, γ

(U. 246. M. II, 761).

Der Rationalismus des Princips des Geſchmacks iſt überdem entweder

A. der des Realismus der Zweckmäſsigkeit; oder

B. der des Idealismus der Zweckmäſsigkeit.

Weil nun ein Geſchmacksurtheil kein Erkenntniſsurtheil, und Schönheit keine Beſchaffenheit des Gegenſtandes, für ſich betrachtet, iſt; ſo kann der Rationalismus des Princips des Geſchmacks niemals darin geſetzt werden, daſs die Zweckmäſsigkeit in dieſem Urtheile als objectiv gedacht werde, d. i. daſs das Urtheil theoretiſch (zum Erkennen), mithin auch logiſch (wenn gleich nur in einer verworrenen Beurtheilung) auf die Vollkommenheit des Gegenſtandes, ſondern nur äſthetiſch (vermittelſt eines Gefühls) auf die Ueberein-

ſtimmung ſeiner Vorſtellungen der Einbildungskraft mit den weſentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt, im Subjecte gehe. Folglich kann, ſelbſt nach dem Princip des Rationalismus, der Unterſchied zwiſchen dem Realismus und Idealismus des Geſchmacksurtheils nur darin geſetzt werden, daſs im erſtern Fall (die Behauptung des Realismus) jene ſubjective Zweckmäſsigkeit als wirklicher, abſichtlicher Zweck der Natur (oder der Kunſt) mit unſerer Urtheilskraft übereinſtimme, im zweiten Fall (die Behauptung des Idealismus) dieſe Zweckmäſsigkeit nur als eine, ohne Zweck, von ſelbſt ſich hervorthuende Uebereinſtimmung zu dem Bedürfniſſe der Urtheilskraft, in Anſehung der Natur und ihrer nach beſondern Geſetzen erzeugten Formen, angenommen werde (U. 246. M. II, 762).

Dem Realismus der äſthetiſchen Zweckmäſsigkeit der Natur reden die ſchönen Bildungen im Reiche der organiſirten Natur gar ſehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Geſtalten ganzer Gewächſe; die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unſern Geſchmack gleichſam ausgewählte Zierlichkeit der thieriſchen Bildungen von allerlei Gattungen; vornehmlich die unſern Augen ſo wohlgefällige und reizende Mannichfaltigkeit und harmoniſche Zuſammenſetzung der Farben (am Phaſan, an Schaalthieren, Inſecten, bis zu den gemeinſten Blumen), ſcheinen dafür zu ſprechen, daſs die Natur wirklich den Zweck gehabt habe, ſie unſerer äſthetiſchen Urtheilskraft gemäſs einzurichten. Man wird noch mehr hierin beſtärkt, wenn man bedenkt, daſs die Farben bloſs die Oberfläche zieren, und auch an dieſer nicht einmal etwas zu der Figur der Geſchöpfe, welche doch noch zu den innern Zwecken derſelben erforderlich ſeyn könnte, beitragen (U. 247. f. M. II, 763). Dagegen widerſetzt ſich dieſer Annahme das Geſetz der Homogeneität, d. i. die Vernunftmaxime, die Principien nicht zu vervielfältigen (ſ. Affinität, A, 2, 1.), und daſs die Natur in ihren freien Bildungen (ſolchen, wodurch aus einem Flüſſigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Abſonderung eines Theils deſſelben, das Uebrige bei dem Feſtwerden eine beſtimmte Figur oder Textur

annimmt, ſ. Configurationen 4.) überall ſo viel mechaniſchen Hang zu Erzeugungen von Formen zeigt, die für den äſthetiſchen Gebrauch unſerer Urtheilskraft gleichſam gemacht zu ſeyn ſcheinen. Und dennoch hat man nicht den geringſten Grund zu vermuthen, daſs die Natur dazu etwas mehr als ihren Mechanismus, bloſs als Natur, bedürfe (M. II, 764. U. 248); ſ. Anſchieſſen u. Configurationen.

Wir ſelbſt legen im äſthetiſchen Urtheile jederzeit das Princip der Idealität der Zweckmäſsigkeit im Schönen der Natur zum Grunde; ſo daſs ſchon dieſes uns nicht erlaubt, den Realismus eines Zwecks der Natur für unſere Vorſtellungskraft zum Erklärungsgrunde des Schönen zu gebrauchen. Denn wir ſuchen das Richtmaaſs der Schönheit in der Beurtheilung derſelben jederzeit *a priori* in uns ſelbſt, und unſere Urtheilskraft iſt in Anſehung des Urtheils, ob etwas ſchön ſei oder nicht, ſelbſt geſetzgebend (autonomiſch). Dies kann bei der Annehmung des Realismus der Zweckmäſſigkeit der Natur nicht ſtatt finden, weil wir da von der Natur lernen müſsten, was wir ſchön zu finden hätten, und das Geſchmacksurtheil alsdann empiriſchen Principien unterworfen ſeyn würde. Alsdann wäre nehmlich etwas ſchön, noch ehe wir es dafür erklärten, es würde nicht erſt ſchön durch unſern Geſchmack, ſondern wäre es auch unabhängig von demſelben, weil es dazu eingerichtet wäre, ſchön zu ſeyn. Zur Schönheit gehört allerdings, daſs die Natur die Eigenſchaft habe, daſs ſie für uns Gelegenheit enthalte, die innere Zweckmäſsigkeit in dem Verhältniſſe unſerer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewiſſer Producte wahrzunehmen. Allein ſie kann nicht Naturzweck ſeyn, und ſie kann nicht als ſolcher von uns beurtheilt werden, d. i. als eine Eigenſchaft, die aus einem überſinnlichen Grunde für nothwendig und allgemein erklärt werden ſoll. Denn alsdann würde das Urtheil, das dadurch beſtimmt würde, abhängig ſeyn, und durch etwas auſser ihm beſtimmt werden. Allein ein Geſchmacksurtheil muſs frei ſeyn, und Autonomie zum Grunde haben, d. i. es

muſs von jedem äuſsern Grunde unabhängig ſeyn, und ſeinen Grund bloſs in ſich ſelbſt haben (U. 252. f. M. II, 769.).

In der ſchönen Kunſt iſt dieſes Princip noch deutlicher dadurch zu erkennen, daſs ſie durch äſthetiſche Ideen ihre Regel bekommt (M. II, 770). Die Idealität der Gegenſtände der Sinne (daſs ſie Erſcheinungen und keine Dinge an ſich ſind) iſt die einzige Art, die Möglichkeit der Beſtimmung ihrer Formen *a priori* (der Anwendung der Geometrie auf dieſelben) zu erklären. Eben ſo iſt auch der Idealismus der Zweckmäſsigkeit in Beurtheilung des Schönen der Natur und Kunſt (daſs nehmlich dieſe Zweckmäſsigkeit im Verhältniſſe unſrer Gemüthskräfte und nicht in einer zum Wohlgefallen vorherbeſtimmten Geſtalt des Dinges liege), die einzige Vorausſetzung, unter der allein die Critik die Möglichkeit eines Geſchmacksurtheils erklären kann. Denn dieſes Urtheil fordert Gültigkeit für Jedermann, ohne doch die Zweckmäſsigkeit, die am Gegenſtande vorgeſtellt wird, auf Begriffe zu gründen (U. 254. M. II, 771).

12. Von der Methodenlehre des Geſchmacks. Die Eintheilung der Critik in Elementarlehre und Methodenlehre läſst ſich auf die Geſchmackscritik nicht anwenden. Denn die Methodenlehre iſt die vor der Wiſſenſchaft vorhergehende Anweiſung, was zu thun ſei, um die Wiſſenſchaft in einem Subject zu Stande zu bringen. Es giebt aber keine Wiſſenſchaft des Schönen, und kann keine geben, weil das Urtheil des Geſchmacks nicht durch Grundſätze beſtimmbar iſt. Denn das Wiſſenſchaftliche in jeder ſchönen Kunſt, welches auf Wahrheit in der Darſtellung ihres Gegenſtandes geht, iſt die unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*) der ſchönen Kunſt, aber dieſe nicht ſelber. Es giebt alſo für die ſchöne Kunſt eine Manier (eine ſolche Zuſammenſtellung des Mannichfaltigen in der Darſtellung, die kein anderes Richtmaaſs hat, als das Gefühl der Einheit in dieſer Darſtellung), aber nicht

eine Methode oder Lehrart. Der Meiſter muſs es vormachen, und dabei muſs dennoch auf ein gewiſſes Ideal Rückſicht genommen werden. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemeſſenheit mit einem gegebenen Begriff, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff ſelbſt nicht erreicht, weil ſie äſthetiſch iſt, und durch ſcharfe Critik kann verhütet werden, daſs die Beiſpiele, die ihm vorgelegt werden, nicht ſofort für Urbilder, und etwa keiner noch höhern Norm und eigener Beurtheilung unterworfene Muſter der Nachahmung gehalten werden. Sonſt würde das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft ſelbſt in ihrer Geſetzmäſsigkeit erſtickt werden, ohne welche doch keine ſchöne Kunſt, ſelbſt nicht einmal ein richtiger, ſie beurtheilender, eigener Geſchmack möglich iſt (U. 261. M. II, 779). Der Geſchmack iſt im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Verſinnlichung ſittlicher Ideen (vermittelſt einer gewiſſen Analogie der Reflexion über ſinnliche und ſittliche Ideen). Hiervon und von der hierauf zu gründenden gröſsern Empfänglichkeit für das Gefühl aus ſittlichen Ideen (welches das moraliſche Gefühl heiſst, ſ. Achtung) leitet ſich diejenige Luſt her, welche der Geſchmack, als für die Menſchheit überhaupt, nicht bloſs als für eines Jeden Privatgefühl gültig erklärt. Und ſo leuchtet ein, daſs die wahre Vorübung (Propädeutik) zur Gründung des Geſchmacks die Entwickelung ſittlicher Ideen und die Cultur des moraliſchen Gefühls ſei. Dann nur, wenn die Sinnlichkeit mit dem moraliſchen Gefühl in Einſtimmung gebracht wird, kann der ächte Geſchmack eine beſtimmte und unveränderliche Form annehmen (U. 263. M. II, 782).

13. Anthropologiſche Bemerkungen über den Geſchmack (oder ſolche, welchen Erfahrungen über den Menſchen zum Grunde liegen).

a. Empiriſch intereſſirt das Schöne nur in der Geſellſchaft. Räumt man nun den Trieb zur Geſellig-

keit (als Hang und Tauglichkeit zur Geſellſchaft) zur Erforderniſs des Menſchen, als für die Geſellſchaft beſtimmten Geſchöpfs, alſo als zur Humanität gehörige Eigenſchaft ein, ſo kann es nicht fehlen, daſs man nicht auch den Geſchmack, als ein Beurtheilungsvermögen alles deſſen, wodurch man ſogar ſein Gefühl jedem Andern mittheilen kann, mithin als Beförderungsmittel deſſen, was eines Jeden natürliche Neigung verlangt, anſehen ſollte (U. 162. f. M. II, 651). Alle Darſtellung ſeiner eigenen Perſon oder ſeiner Kunſt mit Geſchmack ſetzt nehmlich einen geſellſchaftlichen Zuſtand (ſich mitzutheilen) voraus, der nicht immer geſellig (theilnehmend an der Luſt Anderer), ſondern im Anfange gemeiniglich barbariſch, ungeſellig und bloſs wetteifernd iſt. In völliger Einſamkeit z. E. wird Niemand ſich und ſein Haus ſchmücken oder ausputzen; er wird es auch nicht um der Seinigen (Weib und Kinder) willen, ſondern nur gegen Fremde thun, um ſich vortheilhaft zu zeigen (A. 186). Das dem Schönen durch Neigung zur Geſellſchaft indirect angehängte, mithin empiriſche Intereſſe iſt bloſs anthropologiſch, und gehört nicht zur Critik des Geſchmacks; denn es beruhet auf dem Triebe zur Geſelligkeit, und iſt alſo nicht *a priori*. In der Critik des Geſchmacks wird nur unterſucht, was auf das Geſchmacksurtheil *a priori* Beziehung haben kann (U. 164).

14. b. Der Geſchmack enthält eine Tendenz (kann hinwirken) zur äuſsern Beförderung der Moralität*). Der Geſchmack geht auf Mittheilung ſeines Gefühls der Luſt und Unluſt an Andere, und enthält eine Empfänglichkeit, durch dieſe Mittheilung ſelbſt mit Luſt afficirt zu werden, ein Wohlgefallen daran gemeinſchaftlich mit Andern (geſellſchaftlich, com-

*) Schon Plato (*de Legib. II.* u. *de Republ. III*) legt der Bildung des Geſchmacks groſsen Einfluſs auf den ſittlichen Charakter bei.

placentia) zu empfinden. Nun iſt das Wohlgefallen, was nicht bloſs als ein für das empfindende Subject, ſondern auch für jeden Andern, gültiges, d. i. als allgemeingültiges Wohlgefallen betrachtet werden kann, ein Wohlgefallen an der Uebereinſtimmung der Luſt des Subjects mit dem Gefühl jedes Andern nach einem allgemeinen Geſetze. Denn ein allgemeingültiges Wohlgefallen muſs Nothwendigkeit (dieſes Wohlgefallens), mithin ein Princip deſſelben *a priori* enthalten, um als ſolches gedacht werden zu können. Ein ſolches Princip *a priori* iſt aber eine nothwendige Regel, d. i. ein allgemeines Geſetz, welches aus der allgemeinen Geſetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft, als dem Vermögen einer ſolchen Geſetzgebung entſpringen muſs. Nun iſt aber die Allgemeingültigkeit einer Handlungsregel dasjenige, was ſie zur Pflicht macht, oder das Princip der Pflicht. Folglich ſteht die Wahl nach dem Wohlgefallen an der Uebereinſtimmung der Luſt des Subjects mit dem Gefühl jedes Andern der Form nach unter dem Princip der Pflicht, d. i. wir beſtimmen etwas als ſchön nach eben demſelben Princip, nach welchem wir etwas als moraliſch gut beſtimmen; oder das Wohlgefallen aus Geſchmack iſt die Luſt an der allgemeingültigen und nothwendigen Uebereinſtimmung unſerer Luſt mit der Luſt jedes Andern, und die Handlung aus Pflicht iſt die Handlung, wenn ſie wegen der allgemeingültigen und nothwendigen Uebereinſtimmung derſelben mit dem Willen jedes Anderen geſchieht. Wer alſo Handlungen thun will, die allgemein gefallen ſollen, der wirkt auf Schönheit der Handlung hin. Nun ſind aber dies Handlungen, welche äuſserlich die Form ſolcher Handlungen haben, die allgemein gewollt werden, obwohl ſie nicht wegen der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Handlungsregel, d. i. aus Pflicht, ſondern wegen der Uebereinſtimmung des Wohlgefallens Anderer mit dem unſrigen an derſelben geſchehen. Alſo hat der ideale Geſchmack eine Tendenz zur Moralität oder wirkt zur äuſsern Beförderung derſelben hin. Den Menſchen für ſeine geſellſchaftliche Lage geſittet machen, will zwar nicht ganz ſo viel ſagen, als ihn ſittlich-gut (mora-

liſch) bilden, aber das erſtere bereitet doch, durch das Beſtreben, in dieſer Lage Andern wohlzugefallen (beliebt oder bewundert zu werden), zu dem letztern vor. — Der Geſchmack entdeckt alſo einen Uebergang unſeres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuſs zum Sittengefühl. Hierdurch wird man nicht nur geleitet, den Geſchmack zweckmäſsig zu beſchäftigen, ſondern wir finden nun auch an ihm ein Mittelglied in der Kette der menſchlichen Vermögen *a priori*, von denen alle Geſetzgebung abhängen muſs (U. 164). — Auf dieſe Weiſe könnte man den Geſchmack die Moralität in der äuſsern Erſcheinung nennen; obzwar dieſer Ausdruck, nach dem Buchſtaben genommen, einen Widerſpruch enthält. Denn Geſittet ſeyn enthält doch den Anſchein oder Anſtand vom Sittlichguten und ſelbſt einen Grad davon, nehmlich auch in dem Schein deſſelben einen Werth zu ſetzen (A. 191). — Da aber der Geſchmack der Neigung fröhnt, obgleich ſie noch ſo verfeinert ſeyn mag, ſo läſst ſich das empiriſche Intereſſe an Gegenſtänden des Geſchmacks und am Geſchmack ſelbſt mit allen Neigungen und Leidenſchaften, die in der Geſellſchaft ihre gröſste Mannichfaltigkeit und höchſte Stufe erreichen, gern zuſammenſchmelzen; und das Intereſſe am Schönen kann, wenn es auf Neigung gegründet iſt, einen nur ſehr zweideutigen Uebergang vom Angenehmen zum Guten abgeben (U. 164. f. M. II, 653).

Es geſchah in gutmüthiger Abſicht, daſs man das Intereſſe am Schönen überhaupt für ein Zeichen eines moraliſch guten Characters hielt. Aber Andere haben nicht ohne Grund dieſer Behauptung widerſprochen und ſich auf die Erfahrung berufen, daſs Virtuoſen des Geſchmacks nicht allein öfters, ſondern wohl gar gewöhnlich, eitel, eigenſinnig, und verderblichen Leidenſchaften ergeben, vielleicht noch weniger als Andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an ſittlichen Grundſätzen Anſpruch machen könnten. Und ſo ſcheint es, daſs das Gefühl für das Schöne nicht allein (wie es auch wirklich iſt) vom moraliſchen Gefühl ſpecifiſch verſchie-

den, ſondern auch das Intereſſe, welches man damit verbinden kann, mit dem moraliſchen ſchwer, keinesweges aber durch innere Verwandtſchaft (Affinität), vereinbar ſei (U. 166. M. II, 654).

Das Intereſſe am Schönen der Kunſt giebt allerdings keinen Beweis einer dem Moraliſch-guten anhänglichen Denkungsart ab. Dagegen aber behauptet Kant, daſs ein unmittelbares Intereſſe an der Schönheit der Natur zu nehmen (nicht bloſs Geſchmack haben, um ſie zu beurtheilen) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele ſei; und daſs, wenn dieſes Intereſſe habituell iſt, es wenigſtens eine dem moraliſchen Gefühl günſtige Gemüthsſtimmung anzeige, wenn ſich dieſes Intereſſe mit der Beſchauung der Natur gern verbindet. Das Intereſſe hingegen an Reizen der Natur iſt empiriſch und beweiſet nichts (U. 166. M. II, 655).

Der, welcher eine ſchöne Form in der Natur betrachtet, und ſie nicht gern vermiſſen möchte, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geſchähe, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles (nicht auf Sinnengenuſs gegründetes) Intereſſe an der Schönheit der Natur, d. i. nicht allein ihr Product der Form nach, ſondern auch das Daſeyn dieſer Form gefällt ihm (M. II, 656. U. 166. f.). Entdeckt er aber etwa, daſs jene vermeintliche Schönheit der Natur ein Kunſt-product ſei, ſo verſchwindet das unmittelbare Intereſſe daran, oder geht in ein Eitelkeitsintereſſe über, d. h. das Geſchmacksurtheil bleibt entweder ohne alles Intereſſe, oder es iſt nur mit einem mittelbaren, nehmlich auf die Geſellſchaft bezogenen Intereſſe verbunden; welches letztere keine ſichere Anzeige auf moraliſch-gute Denkungsart giebt (U. 167. M. II, 657).

Dieſer Vorzug der Naturſchönheit vor der Kunſtſchönheit ſtimmt mit der moraliſch-guten Denkungsart aller Menſchen überin. Wenn ein Mann, der Geſchmack genug hat, um über Producte der ſchönen Kunſt mit der gröſsten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zim-

mer gern verläſst, in welchem Kunſtſchönheiten anzutreffen ſind, welche die Eitelkeit und allenfalls die geſellſchaftlichen Freuden unterhalten, und ſich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichſam Wolluſt für ſeinen Geiſt in einem Gedankengange zu finden, den er ſich nie völlig entwickeln kann; ſo werden wir ſelbſt dieſe ſeine Wahl mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine ſchöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunſtkenner und Liebhaber, um des Intereſſe willen, das er an ſeinen Gegenſtänden nimmt, Anſpruch machen kann. — Worin liegt nun der Unterſchied der ſo verſchiedenen Schätzung beiderlei Gegenſtände, die im Urtheile des bloſsen Geſchmacks einander kaum den Vorzug ſtreitig machen würden (U. 168. M. II, 658)?

Wir haben ein Vermögen der bloſs äſthetiſchen Urtheilskraft, an bloſsen Formen der Anſchauung ein Wohlgefallen zu finden, und ſolches *a priori* Jedermann zur Regel zu machen; und ein Vermögen einer intellectuellen Urtheilskraft, für bloſse Formen praktiſcher Maximen ein Wohlgefallen *a priori* zu beſtimmen. Das Urtheil aus der erſten Quelle bringt kein Intereſſe hervor, aber wohl das aus der letztern. Die Luſt oder Unluſt im erſtern Urtheile heiſst die des Geſchmacks, die zweite die des moraliſchen Gefühls (U. 168. f. M. II, 659).

Da der Vernunft nun daran gelegen iſt, daſs ihre Begriffe (Ideen) nicht bloſse leere Gedankendinge ſind, ſondern einen Gegenſtand (objective Realität) haben, ſo muſs ſie auch an jeder Aeuſserung der Natur von einer geſetzmäſsigen Uebereinſtimmung ihrer Producte zu unſerm unintereſſirten Wohlgefallen ein Intereſſe nehmen. Dieſes Intereſſe aber iſt der Verwandtſchaft nach (in Anſehung der Uebereinſtimmung einer Handlung mit dem ſittlichen Gefühl) moraliſch, folglich vermuthet man mit Recht bei dem Liebhaber der Schönheit der Natur wenigſtens Anlage zu moraliſch-guten Geſinnungen (M. II, 660. U. 169). Dieſe Deutung iſt nicht gekünſtelt. Denn erſtlich iſt die-

ſes unmittelbare Intereſſe am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, ſondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten ſchon ausgebildet, oder dieſer Ausbildung vorzüglich empfänglich iſt. Aber zweitens führt die Analogie zwiſchen dem reinen Geſchmacksurtheile und dem moraliſchen Urtheile, auch ohne deutliches, ſubtiles und vorſetzliches Nachdenken, auf ein gleichmäſsiges unmittelbares Intereſſe an dem Gegenſtande des erſtern, ſo wie an dem des letztern. Denn das Geſchmacksurtheil läſst, ohne von irgend einem Intereſſe abzuhängen, ein Wohlgefallen fühlen, und ſtellt es zugleich *a priori* als der Menſchheit überhaupt anſtändig vor. Das moraliſche Urtheil thut eben daſſelbe aus Begriffen. Das Intereſſe an dem Gegenſtande des Geſchmacksurtheils iſt aber ein freies, das an dem Gegenſtande des moraliſchen Urtheils ein auf allgemeingültige (objective) Geſetze gegründetes Intereſſe. Dazu kömmt nun noch die Bewunderung der Natur über den Zweck, den ſie in ihren Producten zeigt und den wir nirgends anders als in unſerer moraliſchen Beſtimmung ſuchen können, ſ. Endzweck (M. II, 661. U. 170. f.).

Daſs das Wohlgefallen an der ſchönen Kunſt im reinen Geſchmacksurtheile nicht eben ſo mit einem unmittelbaren Intereſſe verbunden iſt, als das an der ſchönen Natur, iſt auch leicht zu erklären. Denn die ſchöne Kunſt iſt entweder eine ſolche Nachahmung der ſchönen Natur, die bis zur Täuſchung geht, und alsdann thut ſie eben die Wirkung als die (dafür gehaltene) Naturſchönheit, oder ſie iſt eine abſichtlich auf unſer Wohlgefallen ſichtbarlich gerichtete Kunſt, alsdann aber würde das Wohlgefallen an dieſem Producte zwar unmittelbar durch Geſchmack ſtatt finden, aber kein anderes als ein mittelbares Intereſſe an der zum Grunde liegenden Urſache, nehmlich einer Kunſt, welche nur durch ihren Zweck, niemals an ſich ſelbſt, intereſſiren kann (U. 171. M. II, 662).

Die Reize der Natur gehören entweder zu den Modificationen des Lichts (Farben) oder des Schal-

les (Tönen); denn nur dieſe Empfindungen verſtatten Reflexion über die Form dieſer Modificationen der Sinne. Aber dieſes Intereſſe, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, daſs es Schönheit der Natur ſei, und es verſchwindet ganz, ſobald man bemerkt, man ſei getäuſcht, und es ſei nur Kunſt; ſogar daſs auch der Geſchmack alsdann nichts Schönes, oder das Geſicht etwas Reizendes mehr daran finden kann (U. 171. ff. M. II, 663).

15. Geſittet, wohlanſtändig, manierlich, geſchliffen (mit Abſtoſsung der Rauhigkeit) zu ſeyn, iſt doch nur die negative Bedingung (*conditio ſine qua non*) des Geſchmacks. Die Vorſtellung dieſer Eigenſchaften in der Einbildungskraft kann eine äuſserlich anſchauliche Vorſtellungsart eines Gegenſtandes oder ſeiner eigenen Perſon mit Geſchmack ſeyn, aber nur für zwei Sinne, für das Gehör und Geſicht. Muſik und bildende Kunſt (Malerei, Bildhauer - Bau - und Gartenkunſt) machen Anſprüche auf Geſchmack, als Empfänglichkeit eines Gefühls der Luſt für die bloſsen Formen äuſserer Anſchauung, erſtere in Anſehung des Gehörs, die anderen in Anſehung des Geſichts. Dagegen enthält die discurſive Vorſtellungsart, durch laute Sprache oder durch Schrift, zwei Künſte, darin der Geſchmack ſich zeigen kann: die Beredſamkeit und Dichtkunſt (A. 192).

Die übrigen anthropologiſchen Bemerkungen über den Geſchmack ſ. unter den Wörtern: Modegeſchmack und Kunſtgeſchmack.

Kant. Critik der Urtheilskr. Vor. S. IX. — Einleit. VII. S. XLV. — I. Th. §. 1. S. 3*) — § 2. S. 7*) — §. 3. S. 10. — §. 5. S. 15. f. — §. 7. S. 20. — §. 22. S. 68 f. — §. 30. S. 131. — §. 31. S. 135. — §. 32. S. 137. — §. 33. S. 141. f. — §. 34. S. 143. f. — §. 40. S. 156. ff. — §. 41. S. 162. ff. — § 42. S. 166. ff. — §. 58. S. 246. ff. — §. 60. S. 261. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. I. S. III.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Tugendl. I. Buch. I. Hptſt. II. Artik. §. 7. Caſ. Frag. S. 79.

Deſſ. Anthropol. §. 57. S. 184. ff. — §. 59. S. 191. — §. 60. S. 192.

Geſchmacksregel,

Princip des Geſchmacks, *regle du goût.* Die objective (allgemeingültige) Regel, welche durch Begriffe beſtimmt, was ſchön ſei. Eine ſolche Geſchmacksregel kann es nicht geben; denn alles Urtheil durch Geſchmack iſt äſthetiſch, d. i. ſein Beſtimmungsgrund iſt das Gefühl des urtheilenden Subjects, und kein Begriff eines Objects. Wenn daher Hume (Unterſuchung über die Geſchmacksregel) ſagt: es iſt ſehr natürlich, die Geſchmacksregel zu ſuchen, ich ſage eine Regel, vermittelſt welcher wir die verſchiedenen Meinungen der Menſchen (in Sachen des Geſchmacks) vereinigen, oder wenigſtens darüber entſcheiden, und wiſſen können, wer Recht oder Unrecht hat; ſo iſt das eine fruchtloſe Bemühung, weil, was geſucht wird, unmöglich und an ſich ſelbſt widerſprechend iſt (U. 33); ſ. Geſchmack und Geſchmacksurtheil.

Geſchmacksurtheil,

Urtheil des Geſchmacks, äſthetiſches Urtheil über das Schöne, reines äſthetiſches Urtheil, äſthetiſches Reflexionsurtheil, äſthetiſches reflectirendes Urtheil, formales äſthetiſches Urtheil. Dieſes Wort drückt ein äſthetiſches (Gefühls-) Urtheil aus, welches zugleich allgemeingültig iſt, ſ. Geſchmack, 3. Hier ſoll

I.

Eine Expoſition oder Analyſe des Geſchmacksurtheils

gegeben werden. Da im Geſchmacksurtheil, als einem Urtheil, immer noch einige Beziehung auf den Ver-

ſtand enthalten iſt, ſo ſucht Kant die Momente, worauf der Geſchmack in ſeiner Reflexion Acht hat, nach Anleitung der logiſchen Functionen zu urtheilen (oder der Tafel der Kategorien) auf. Er fängt aber mit der Qualität an, oder unterſucht zuerſt das Geſchmacksurtheil in Beziehung darauf, daſs es ein bejahendes, verneinendes oder unendliches Urtheil iſt; weil dieſes den Inhalt eines ſolchen Urtheils betrifft, und das äſthetiſche Urtheil über das Schöne zuerſt auf dieſen Inhalt Rückſicht nimmt.

1. Erſtes Moment des Geſchmacksurtheils, oder was iſt es ſeiner Qualität nach?

Es kommt bei dem Geſchmacksurtheil nicht auf die Form der Urtheile überhaupt an, ſondern, wie das Wort Geſchmack ſchon anzeigt, auf eine beſondere Art von Urtheilen, die durch ihren Inhalt ihre Beſtimmung bekommen. Die allgemeine Formel eines ſolchen Geſchmacksurtheils iſt: dieſer Gegenſtand (den ich anſchaue) iſt ſchön, oder, iſt häſslich. Das Prädicat ſchön oder häſslich iſt hier die Hauptſache, und es fragt ſich alſo zu allererſt, was beſtimme ich durch daſſelbe? Im logiſchen Urtheile beſtimme ich durch das Prädicat jedesmal den im Subject gedachten Gegenſtand; wäre das im Geſchmacksurtheil auch ſo, dann wäre es logiſch und ich würde dadurch eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes angeben. Die Qualität eines Urtheils, wenn man dabei auf den Inhalt deſſelben ſieht, betrifft alſo die Beantwortung der Frage: was vereinige ich eigentlich durch ein ſolches Urtheil in eine Einheit des Bewuſstſeyns? oder, was denke ich unter der Vorſtellung im Prädicat, und was iſt das, was ich unter dieſe Vorſtellung bringe (ſubſumire)?

a. Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch, d. i. ein ſolches Urtheil, durch welches ich nicht angebe, wie der Gegenſtand (im Subject des Urtheils), ſondern wie mein Zuſtand in Beziehung auf dieſen Gegenſtand beſchaffen iſt. Ein äſthetiſches Urtheil iſt alſo ein ſolches, deſſen

Beſtimmungsgrund (Grund ſo zu urtheilen) nicht objectiv (im Gegenſtande), ſondern ſubjectiv (im Urtheilenden) iſt. Um zu unterſcheiden, ob etwas ſchön ſei oder nicht, gebrauchen wir unſere Vorſtellung von einem Gegenſtande nicht etwa dazu, uns durch unſern Verſtand eine Erkenntniſs von dem Gegenſtande zu verſchaffen, ſondern wir wollen, vermittelſt der Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verſtande verbunden) uns verſichern, ob wir, als Subject der Vorſtellung, durch ſie ein Gefühl der Luſt oder Unluſt haben. Das Geſchmacksurtheil, iſt alſo kein Erkenntniſsurtheil, mithin nicht logiſch, ſondern äſthetiſch.

Jede Beziehung der Vorſtellungen, ſelbſt die der Empfindungen, kann auf etwas in dem Gegenſtande gehen; die Beziehung der Empfindung auf den Gegenſtand bedeutet nehmlich, daſs in einer Erfahrungsvorſtellung etwas Reales (ein Inhalt) iſt (daſs Raum und Zeit in der Anſchauung nicht leer ſind, ſondern etwas in ihnen wahrgenommen wird). Allein die Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt geht gar nicht auf den Gegenſtand, durch Luſt und Unluſt wird gar nichts im Gegenſtande bezeichnet, ſondern daſs ſich in dieſer Vorſtellung das urtheilende Subject ſelbſt fühlt, wie nehmlich, wenn es durch die Vorſtellung afficirt wird, ſein innerer Zuſtand dabei beſchaffen ſei (U. 2. f. M. II, 443).

Beiſpiel. Wenn wir unterſcheiden wollen, ob ein Gebäude ſchön ſei (ob wir Wohlgefallen bei der Anſchauung deſſelben empfinden) ſo wollen wir nicht erkennen, ob es regelmäſsig, oder zweckmäſſig ſei. Der Ausſpruch über die Schönheit des Gebäudes trägt alſo nichts zum Erkenntniſſe deſſelben bei, ſondern es drückt bloſs das Gefühl des Zuſtandes aus, worin ſich das Gemüth beim Anſchauen des Gebäudes befindet. Die Empfindung des ſinnlichen Eindrucks des Gebäudes auf meinen Sinn des Geſichts lehrt, daſs die Vorſtellung des Gebäudes in der Anſchauung empiriſch ſei; erkenne ich nun durch die mit der Anſchauung verbundene Empfindung die Beſchaffenheit des Gebäudes, ſo ſind die Urtheile, welche dieſe Bezie-

hung auf den Gegenſtand ausdrücken, logiſch, Erkenntniſsurtheile, Wirkungen oder Producte des Verſtandes. Allein beziehe ich die Anſchauung und die damit verbundene Empfindung des Gebäudes auf meinen Zuſtand dabei, um die ſubjective Beſchaffenheit meines Gefühls dabei wahrzunehmen, ſo iſt das darüber gefällte Urtheil jederzeit äſthetiſch, ein Geſchmacksurtheil, im weitern Sinne des Worts Geſchmack, eine Wirkung oder ein Product der Urtheilskraft vermittelſt des Gefühls der Luſt oder Unluſt. (U. 4. f. M. II, 444).

b. Das Wohlgefallen, welches das Geſchmacksurtheil beſtimmt, iſt ohne alles Intereſſe. Um zu unterſcheiden, ob etwas ſchön ſei oder nicht, wollen wir auch nicht wiſſen, ob wir den Gegenſtand beſitzen oder gebrauchen möchten, oder ob irgend eine unſerer Neigungen oder Bedürfniſſe durch ihn befriedigt werden kann; ſondern wie er uns in der bloſsen Betrachtung (der Anſchauung oder Reflexion, ohne auf unſer erkünſteltes oder wirkliches Bedürfniſs Rückſicht zu nehmen) gefalle. Nun nennen wir das Wohlgefallen am Daſeyn des Gegenſtandes, weil wir irgend ein Bedürfniſs damit befriedigen könnten, das Intereſſe. Man kann nehmlich auch wiſſen wollen, ob uns, oder irgend Jemanden, daran etwas gelegen ſei, daſs die Sache vorhanden iſt. Allein die Beziehung auf das Subject in dem Urtheil, daſs etwas ſchön oder häſslich ſei, iſt gar nicht eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, ſondern bloſs auf den Zuſtand des Subjects während der Betrachtung.

Beiſpiel. Wenn wir unterſcheiden wollen, ob ein Pallaſt ſchön oder häſslich ſei, ſo wollen wir uns nicht bewuſst werden, ob wir auch ein Bedürfniſs haben, zuweilen einen ſo ſchönen Gegenſtand zu ſehen oder nicht, den wir weiter nicht beſitzen können oder dürfen; auch nicht, ob es für uns oder Andere gut ſei, daſs dieſer, vielleicht von dem Schweis der Unterthanen erbauete, Pallaſt vorhanden

iſt; oder ob wir einen ſolchen Pallaſt beſitzen möchten, ſelbſt dann, wenn ihn auch Niemand als wir ſehen könnte. Das Daſeyn des Pallaſtes kann uns alſo ganz gleichgültig, ja ſo gar zuwider ſeyn, und es kömmt beim Geſchmacksurtheile darüber gar nicht darauf an, ob er das mindeſte Intereſſe für uns habe. Wir können dennoch ſagen, daſs der Pallaſt ſchön ſei, d. i. daſs ſein bloſser Anblick ein Wohlgefallen in uns errege. Man muſs ſogar nicht im mindeſten für das Daſeyn des Pallaſtes eingenommen ſeyn, um unpartheiiſch über ſeine Schönheit urtheilen zu können (U. 5. ff. M. II, 445).

Man kann aber dieſen Satz, der ſehr erheblich iſt, nicht beſſer erläutern, als wenn man dem unintereſſirten Wohlgefallen im Geſchmacksurtheile dasjenige, was intereſſirt, gegen über ſtellt, vornehmlich wenn man alle Arten des Intereſſe dabei durchgeht (M. II, 446. U. 7).

Man ſehe hierüber die Artikel: Angenehm und Intereſſe, auch Achtung und Wohlgefallen.

2. Zweites Moment des Geſchmacksurtheils, der Quantität nach. Es iſt hier die Rede ſowohl von der logiſchen als von der äſthetiſchen Quantität des Geſchmacksurtheils, hauptſächlich aber von der letztern. Die logiſche Quantität iſt der Umfang des Prädicats (ſchön oder häſslich) in Anſehung des Subjects (des Gegenſtandes), das darunter ſubſumirt wird, wie viel darunter gehört, bloſs ein Individuum, oder mehrere oder alle. Die äſthetiſche Quantität iſt der Umfang des Prädicats in Anſehung des Urtheilenden, in ſo fern derſelbe im Prädicat ſeinen Zuſtand und nicht die Beſchaffenheit des Gegenſtandes ausſagt, nehmlich von wie vielen dieſer Zuſtand behauptet wird, ob das Urtheil, der Gegenſtand iſt ſchön, ſagen will: ich allein fühle ein Wohlgefallen, wenn ich den Gegenſtand anſchaue, oder viele fühlen dieſes Wohlgefallen, oder alle fühlen es, die den Gegenſtand anſchauen.

a. Durch das Geſchmacksurtheil *wird* ein Gegenſtand ohne Begriff, als Object *eines* allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt. Daher folgt daraus, daſs das Wohlgefallen, welches zu einem ſolchen Urtheil beſtimmt, ohne alles Intereſſe iſt. Da nehmlich der Urtheilende ſich in Anſehung des Wohlgefallens völlig frei von Neigung fühlt, ſo kann er keinen Privatgrund ſeines Wohlgefallens auffinden; er wird daher vom Schönen ſo ſprechen, als ob Schönheit eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes und das Urtheil logiſch wäre. Aber aus Begriffen kann dieſe Allgemeinheit auch nicht entſpringen, folglich kann das Urtheil nicht logiſch ſeyn. Folglich iſt das Geſchmacksurtheil zwar ſubjectiv, aber macht doch Anſpruch auf Allgemeinheit, d. h. der Gegenſtand wird durch daſſelbe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens *vorgeſtellt* (U. 17. f. M. II, 460).

b. Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geſchmacksurtheil nur als ſubjectiv vorgeſtellt. Dieſe *beſondere* Beſtimmung der Allgemeinheit eines äſthetiſchen *Urtheils* (ſ. Aeſthetiſch), die ſich in einem Geſchmacksurtheile findet, iſt eine Merkwürdigkeit, die eine Eigenſchaft unſers Erkenntniſsvermögens aufdeckt, welche ſonſt unbekannt geblieben wäre (U. 21. M. II, 464). Zuerſt *muſs* man ſich davon völlig überzeugen, daſs man durchs Geſchmacksurtheil das Wohlgefallen an einem Gegenſtande Jedermann anſinne, ohne ſich doch auf einen Begriff zu gründen (denn da wäre es das Gute, welches durch einen Begriff gefällt); ferner, daſs dieſer Anſpruch auf Allgemeingültigkeit weſentlich dazu gehöre; und daſs ohne dieſelbe dabei zu denken, alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen (nicht zum Schönen) gehören würde, in Anſehung deſſen keiner dem Andern Einſtimmung zu ſeinem Geſchmacksurtheile zumuthet, welches doch im Geſchmacksurtheile über Schönheit jederzeit geſchieht. Jenes Urtheil (etwas iſt angenehm, oder gefällt mir Individuo, und kann andern unangenehm ſeyn) iſt aber nur ein Geſchmacksur-

theil des Sinnengeſchmacks, ſ. Angenehm, 6., das über das Schöne aber ein Urtheil des Reflexionsgeſchmacks. Beide fällen Urtheile über einen Gegenſtand in Anſehung ſeines Verhältniſſes zum Gefühl. Der Reflexionsgeſchmack allein muthet Jedermann Einſtimmung für jedes ſeiner Geſchmacksurtheile zu (U. 21. ff. M. II, 465). Man kann daher ſagen, ein Geſchmacksurtheil fodert zwar nicht Allgemeingültigkeit, oder auch objective Allgemeingültigkeit, wie das Erkenntniſs - oder logiſche Urtheil, aber doch Gemeingültigkeit oder auch ſubjective Allgemeingültigkeit (U. 23. M. II, 466), ſ. Gemeingültigkeit. In Anſehung der logiſchen Quantität ſind alle Geſchmacksurtheile einzelne Urtheile, d. h. ſolche, die das Prädicat, hier das gemeingültige Wohlgefallen, nur von Einer Vorſtellung (der Anſchauung) ausſagen; weil der Gegenſtand ſelbſt, und nicht ein Begriff von demſelben, unmittelbar an mein Gefühl der Luſt gehalten wird. Aber, wenn die einzelne Vorſtellung des Gegenſtandes des Geſchmacksurtheils durch Vergleichung mit andern dergleichen Gegenſtänden in einen Begriff verwandelt wird, ſo kann ein logiſch allgemeines Urtheil daraus werden. Z. B. die Roſe, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geſchmacksurtheil für ſchön; vergleiche ich nun viele einzelne Roſen, und ſage, die Roſen ſind ſchön, ſo iſt das ſchon ein, auf einem äſthetiſchen Urtheil gegründetes, logiſches Urtheil. Das Urtheil: die Roſe riecht angenehm, iſt hingegen zwar auch äſthetiſch, aber kein Reflexionsgeſchmacksurtheil, ſondern ein Urtheil des Sinnengeſchmacks. Das letztere unterſcheidet ſich von dem erſtern dadurch, daſs daſſelbe nicht die äſthetiſche Quantität der Allgemeinheit, d. i. die Gültigkeit für Jedermann bei ſich führt, die mit dem Geſchmacksurtheil verbunden iſt (U. 24. M. II, 468). Hier iſt nun zu ſehen, daſs im Geſchmacksurtheile eine allgemeine Stimme poſtulirt wird, d. h. die allgemeine Stimme iſt eine ſchlechthin nothwendige Vorausſetzung bei einem Geſchmacksurtheile. Wir wollen mit dieſem Urtheil ſagen, wenn alle Menſchen einen ausge-

bildeten Geſchmack hätten, ſo würden ſie daſſelbe Wohlgefallen an dem Gegenſtande finden, von dem wir ſagen, er ſei ſchön. Die nothwendige Vorausſetzung dieſer allgemeinen Stimme iſt nichts anders als die Vorausſetzung der Möglichkeit eines ſolchen äſthetiſchen Urtheils, welches zugleich als für Jedermann gültig betrachtet werden kann, d. i. eines Geſchmacksurtheils. Das Geſchmacksurtheil ſelbſt poſtulirt aber nicht Jedermanns wirkliche Einſtimmung (denn daſs kann nur ein logiſches allgemeines Urtheil, weil es Gründe anführen kann); es ſinnet nur Jedermann dieſe Einſtimmung (gleichſam als wäre es eine Pflicht (U. 161)) an. Die allgemeine Stimme iſt alſo nur eine zum Geſchmacksurtheil nothwendige Idee. Daſs der, welcher ein Geſchmacksurtheil zu fällen glaubt, in der That dieſer Idee gemäſs urtheile, kann ungewiſs ſeyn; aber daſs er es doch darauf beziehe, mithin daſs es ein Geſchmacksurtheil ſeyn ſolle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an. Zu dieſem Anſinnen, daſs Jedermann in das Urtheil über den Gegenſtand, daſs er ſchön ſei, einſtimmen ſoll, würde der Urtheilende auch berechtigt ſeyn, wenn er nur immer das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten von dem an der bloſsen Anſchauung gehörig abſonderte, und nicht aus Vernachläſſigung dieſer Abſonderung ein irriges Geſchmacksurtheil fällete (U. 25. M. II, 470).

c. Unterſuchung der Frage: ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jenem vorhergehe. Ginge die Luſt an dem gegebenen Gegenſtande vorher, und nur die allgemeine Mittheilbarkeit derſelben ſollte im Geſchmacksurtheile der Vorſtellung des Gegenſtandes zuerkannt werden, ſo würde ein ſolches Verfahren mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſtehen. Denn dergleichen Luſt würde keine andere, als die bloſse Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung ſeyn; und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können (U. 27. M. II, 472). Alſo iſt es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit

des Gemüthszuſtandes in der gegebenen Vorſtellung, welche als die in dem Urtheilenden liegende Bedingung des Geſchmacksurtheils die Luſt an dem Gegenſtande zur Folge haben muſs. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden, als Erkenntniſs, und Vorſtellung, in ſo fern ſie zur Erkenntniſs gehört. Da nun der Beſtimmungsgrund zu einem Geſchmacksurtheil bloſs ſubjectiv ſeyn ſoll, ſo kann er nicht Erkenntniſs des Gegenſtandes ſeyn, weil er ſonſt objectiv wäre. Folglich muſs dieſer Beſtimmungsgrund etwas in dem Urtheilenden ſeyn, das zwar nicht eine zur Erkenntniſs gehörende Vorſtellung, aber doch ein dazu gehörender Zuſtand iſt, d. h. der Gemüthszuſtand, der im Verhältniſſe der Vorſtellungskräfte (Einbildungskraft und Verſtand) zu einander angetroffen wird, ſofern ſie eine gegebene Vorſtellung auf Erkenntniſs überhaupt beziehen (Erkenntniſs derſelben hervorzubringen ſich anſchicken) (U. 27. f. M. II, 473), ſ. Gemüthszuſtand. Die ſubjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorſtellungsart in einem Geſchmacksurtheile kann nichts anders als der Gemüthszuſtand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verſtandes ſeyn (U. 29. M. II, 475), ſ. Gemüthszuſtand. Dieſe bloſs ſubjective Beurtheilung des Gegenſtandes, daſs nehmlich bei der Anſchauung deſſelben jener Gemüthszuſtand ſtatt finde, geht vor der Luſt an demſelben her, und iſt der Grund an jener Harmonie der Erkenntniſskräfte. Dieſe Luſt, die wir fühlen, muthen wir jedem Andern im Geſchmacksurtheile als nothwendig zu (ſinnen wir ihm an), gleich als ob es für eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes, die an ihm nach Begriffen beſtimmt werden könnte, anzuſehen wäre, wenn wir etwas ſchön nennen; da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjects für ſich nichts iſt (U. 29. f. M. II, 477). Dieſe Mittheilbarkeit ſoll in der Folge weiter erörtert werden, jetzt beſchäftigen wir uns nur noch mit der minder wichtigen Frage, auf welche Art wir uns einer wechſelſeitigen ſubjectiven Uebereinſtimmung der Erkenntniſskräfte unter einander im Geſchmacksurtheile bewuſst werden, ob äſthetiſch, durch den bloſsen in-

nern Sinn und die Empfindung dieſes Zuſtandes, oder intellectuell durch das Bewuſstſeyn unſerer abſichtlichen Thätigkeit, womit wir die Erkenntniſskräfte ins Spiel ſetzen (U. 30, M. II, 478). Wäre die gegebene Vorſtellung, welche das Geſchmacksurtheil veranlaſst, ein Begriff, welcher Verſtand und Einbildungskraft in der Beurtheilung des Gegenſtandes zu einem Erkenntniſſe deſſelben vereinigte, ſo wäre das Bewuſstſeyn dieſes Verhältniſſes intellectuell. Aber das Urtheil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Luſt und Unluſt gefället, mithin kein Geſchmacksurtheil. Nun beſtimmt aber das Geſchmacksurtheil, unabhängig von Begriffen, den Gegenſtand in Anſehung des Wohlgefallens und des Prädicats der Schönheit. Alſo kann jene ſubjective Einheit des Verhältniſſes ſich nur durch Empfindung, d. i. die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verſtandes) zu unbeſtimmter, aber doch, auf Veranlaſſung der gegebenen Vorſtellung, einhelliger Thätigkeit, derjenigen nehmlich, die zu einer Erkenntniſs überhaupt gehört, kenntlich machen, und die allgemeine Mittheilbarkeit dieſer Empfindung poſtulirt das Geſchmacksurtheil oder ſetzt ſie als nothwendig voraus (U. 30. f. M. II, 479).

3. Drittes Moment des Geſchmacksurtheils nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen werden. Es fragt ſich aber, was iſt die äſthetiſche Relation des Geſchmacksurtheils? Die logiſche iſt die Beſchaffenheit des Urtheils in Anſehung des Verhältniſſes, in welchem Subject und Prädicat mit einander ſtehen. Da nun im Geſchmacksurtheil das Prädicat eigentlich einen Zuſtand des Urtheilenden bei der Anſchauung des Gegenſtandes angiebt, ſo frägt ſichs nun, iſt dieſer Zuſtand vom Gegenſtande abhängig, d. i. iſt der Gegenſtand die Bedingung des Zuſtandes des Urtheilenden; oder iſt der Zuſtand des Urtheilenden die Bedingung der Schönheit oder Häſslichkeit des Gegenſtandes, ſo daſs der Gegenſtand ſchön oder häſslich wird durch den Zuſtand des Urtheilenden bei der Anſchauung? Es wird hier zuförderſt

ein richtiger Begriff von der Zweckmäſsigkeit vorausgeſetzt, welcher im Artikel: Zweckmäſsigkeit gegeben wird. a. Das Geſchmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes (oder der Vorſtellungsart deſſelben) zum Grunde. Dem Geſchmacksurtheil kann kein ſubjectiver d. i. ſolcher Zweck zum Grunde liegen, der auf Triebfedern beruhete, mithin das Gefühl des Angenehmen; denn das würde ein Intereſſe am Gegenſtande vorausſetzen. Aber auch nicht die Vorſtellung eines objectiven Zwecks, d. i. eines ſolchen, der auf Bewegungsgründen beruhet; mithin kein Begriff des Guten kann das Geſchmacksurtheil beſtimmen; weil es ein äſthetiſches und kein Erkenntniſsurtheil iſt, welches alſo keinen Begriff von der Beſchaffenheit und innern oder äuſsern Möglichkeit des Gegenſtandes, durch dieſe oder jene Urſache, ſondern bloſs das Verhältniſs der Vorſtellungskräfte zu einander, ſo fern ſie durch eine Vorſtellung (die Anſchauung des Gegenſtandes) beſtimmt werden, betrifft (U. 34. M. II, 483). Nun iſt dieſes Verhältniſs, daſs ein Gegenſtand für ſchön erklärt wird, mit dem Gefühle einer Luſt verbunden, die durch das Geſchmacksurtheil zugleich als für Jedermann gültig erklärt wird. Folglich kann eben ſo wenig eine die Vorſtellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorſtellung von der Vollkommenheit des Gegenſtandes und der Begriff des Guten den Beſtimmungsgrund enthalten. Alſo kann nichts anders als die ſubjective Zweckmäſsigkeit in der Vorſtellung eines Gegenſtandes, ohne allen (weder objectiven noch ſubjectiven) Zweck, folglich die bloſse Form der Zweckmäſsigkeit in der Vorſtellung, wodurch uns ein Gegenſtand (in der Anſchauung) gegeben wird, ſofern wir uns ihrer bewuſst ſind, das Wohlgefallen (welches wir, ohne Begriff, als allgemein mittheilbar beurtheilen) mithin den Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils, ausmachen (U. 35. M. II, 484).

b. Das Geſchmacksurtheil beruhet auf Gründen *a priori*. Mit der Luſt im äſthetiſchen Ur-

theile über das Schöne iſt es wie mit dem Gefühl der Achtung bei dem durch die Idee des Sittlichen beſtimmten Willen. Nur daſs das Gefühl der Luſt im Geſchmacksurtheil *bloſs contemplativ* (mit einer bloſsen Anſchauung verknüpft) iſt, und ohne ein Intereſſe am Gegenſtande zu bewirken; da das Gefühl der Achtung hingegen im moraliſchen Urtheil *practiſch* (mit einer Willensbeſtimmung verknüpft) iſt, und ein Intereſſe am Gegenſtande bewirkt. Das Bewuſstſeyn der bloſs formalen Zweckmäſsigkeit im Spiele der Erkenntniſskräfte des Subjects, bei einer Vorſtellung, wodurch ein Gegenſtand gegeben wird (der Anſchauung), iſt die Luſt ſelbſt; ſo wie das Bewuſstſeyn der bloſsen Beſtimmung unſers Willens, es ſei wodurch es wolle, ſchon ein Gefühl der Luſt iſt. Die Luſt in der Beſtimmung des Willens durch die Idee der Sittlichkeit iſt mit dem Bewuſstſeyn dieſer Willensbeſtimmung ganz einerlei (*identiſch*); und ſo iſt auch die Luſt am Gegenſtande in der Anſchauung deſſelben ganz einerlei mit dem Bewuſstſeyn der bloſs formalen Zweckmäſsigkeit im Spiele der Erkenntniſskräfte bei dieſer Anſchauung. Denn dieſes Bewuſstſeyn iſt ein Beſtimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Anſehung der Belebung der Erkenntniſskräfte *deſſelben*, *alſo* eine innere Cauſalität (welche Zweckmäſsigkeit iſt) in Anſehung der Erkenntniſs überhaupt, aber ohne auf eine beſtimmte Erkenntniſs eingeſchränkt zu ſeyn, mithin enthält es eine bloſse Form der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit einer Vorſtellung in einem äſthetiſchen Urtheile. Die innere Cauſalität des Bewuſstſeyns der bloſs formalen Zweckmäſsigkeit im Spiele der Erkenntniſskräfte des Subjects bei einer Vorſtellung, durch die ein ſchöner Gegenſtand gegeben wird, wirkt darauf hin, den Zuſtand dieſer Vorſtellung ſelbſt und die Beſchäftigung der Erkenntniſskräfte ohne weitere Abſicht zu *erhalten*, oder bei der Betrachtung des Schönen *weilen* (M. II, 486. U. 56. f.)

c. *Das reine Geſchmacksurtheil iſt von Reiz und Rührung unabhängig.* Alles Intereſſe verdirbt das Geſchmacksurtheil und nimmt ihm ſeine Unpartheilichkeit, vornehmlich wenn es nicht, ſo wie das Intereſſe der Vernunft, die Zweckmäſsigkeit vor dem

Gefühle der Luſt voranſchickt, ſondern ſie auf dieſe gründet; welches letztere allemal im äſthetiſchen Urtheile über etwas, ſofern es vergnügt oder ſchmerzt, geſchieht. Der Geſchmack iſt jederzeit noch barbariſch, wo er die Beimiſchung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar dieſe zum Maaſsſtabe ſeines Wohlgefallens macht (M. II, 487. U. 37. f.), ſ. Reiz. Ein Geſchmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluſs haben (ob ſie ſich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden laſſen), welches alſo bloſs die Zweckmäſsigkeit der Form zum Beſtimmungsgrunde hat, iſt ein reines Geſchmacksurtheil (U. 38. M. II, 489.).

Beiſpiele. Aeſthetiſche Urtheile können, eben ſowohl als die logiſchen, in empiriſche und reine eingetheilt werden. Die erſtern ſind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenſtande, oder von der Vorſtellungsart deſſelben ausſagen; jene ſind Sinnenurtheile oder materiale äſthetiſche Urtheile, dieſe allein eigentliche Geſchmacksurtheile, oder formale äſthetiſche Urtheile (U. 39. M. II, 490). Ein Geſchmacksurtheil iſt nur in ſo fern rein, als kein bloſs empiriſches Wohlgefallen dem Beſtimmungsgrunde deſſelben beigemiſcht wird. Beigemiſcht wird aber ein ſolches Wohlgefallen allemal dem Geſchmacksurtheile, wenn Reiz oder Rührung einen Antheil an dem Urtheile haben, wodurch etwas für ſchön erklärt werden ſoll (U. 39. M. II, 491). Wenn eine bloſse Farbe, ein bloſser Ton von den meiſten für ſchön erklärt wird, ſo geſchieht das nur, in ſo fern beide rein ſind; welches eine Beſtimmung iſt, die bloſs die Form betrifft (M. II, 492. U. 39. f.), ſ. Euler, 2. Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet, daſs die Gleichförmigkeit derſelben durch keine fremdartige Empfindung geſtört und unterbrochen wird, und gehört bloſs zur Form, weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart abſtrahiren kann. Daher werden alle einfachen Farben, in ſo fern

ſie rein ſind, für ſchön gehalten*) (M. II, 494. U. 40). Was aber die dem Gegenſtande ſeiner Form wegen beigelegte Schönheit betrifft, ſo laſſen ſich allerdings neben derſelben noch Reize hinzufügen; aber ſie thun wirklich dem Geſchmacksurtheile Abbruch, wenn ſie die Aufmerkſamkeit als Beurtheilungsgründe der Schönheit auf ſich ziehen. Sie müſſen nur, ſofern ſie jene Form nicht ſtören, wenn der Geſchmack noch ſchwach und ungeübt iſt, mit Nachſicht aufgenommen werden (M. II, 495. U. 41). In der Malerei, Bildhauerkunſt, ja allen bildenden Künſten, ſofern ſie ſchöne Künſte ſind, iſt die Zeichnung das Weſentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, ſondern blofs, was durch ſeine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geſchmack ausmacht. Die Farben gehören zum Reiz (M. II, 496. U. 42). Alle Form der Gegenſtände der Sinne (der äuſsern ſowohl als mittelbar auch des innern) iſt entweder Geſtalt, oder Spiel. Das Spiel iſt entweder Spiel der Geſtalten (im Raume, die Mimik und der Tanz), oder blofses Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben, oder angenehmer Töne des Inſtruments, kann hinzukommen. Aber die Zeichnung in einem Gemählde und die Compoſition in einer Muſik machen den eigentlichen Gegenſtand des reinen Geſchmacksurtheils aus. Dafs aber die Reinigkeit der Farben ſowohl als der Töne oder auch die Mannichfaltigkeit derſelben und ihre Abſtechung zur Schönheit beizutragen ſcheint, will nur ſagen, dafs ſie die Form genauer, beſtimmter und vollſtändiger anſchaulich machen, und überdem durch ihren Reiz die Vorſtellung beleben, indem ſie die Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand ſelbſt erwecken und erhalten (U. 42 f. M. II, 497). Selbſt was man Zierrathen (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vor-

*) Das ſchönſte roth verdirbt das beſte gelb, das blaue verdirbt das roth; werden ſie aber alle drei, nehmlich blau, roth, gelb, zuſammengemiſcht, ſo ſind ſie alle verdorben. Es giebt aber nur drei einfache Farben, gelb, roth und blau, alle andern z. B. aurorafarb, violet, grün u. ſ. w. ſind zuſammengeſetzt oder gemiſcht. Mengs.

ſtellung des Gegenſtandes als Beſtandſtück innerlich, ſondern nur äuſserlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geſchmacks vergröſsert, thut dieſes doch auch nur durch ſeine Form; wie Einfaſſungen der Gemählde oder Gewänder an Statuen oder Säulengänge am Prachtgebäude, beſteht aber der Zierrath nicht ſelbſt in der ſchönen Form, ſo heiſst er Schmuck und thut der äuſsern Schönheit Abbruch (M. II, 498. U. 43). Rührung gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden iſt) erfordert daher einen andern Maaſsſtab der Beurtheilung, als Geſchmack ſich zum Grunde legt; und ſo hat ein reines Geſchmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des äſthetiſchen Urtheils, zum Beſtimmungsgrunde (U. 42. M. II, 499).

d. Das Geſchmacksurtheil iſt von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig. Dieſes iſt gezeigt worden in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, 2*). Das Geſchmacksurtheil iſt ein äſthetiſches Urtheil, d. i. ein ſolches, welches auf ſubjectiven Gründen beruhet, und deſſen Beſtimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der Begriff eines beſtimmten Zwecks ſeyn kann. Alſo wird durch die

*) Mengs (Gedanken über die Schönheit und über den Geſchmack in der Malerei Zürich 1774. 8. Erklärung der Schönheit) behauptet: Schönheit ſei die ſichtliche Vollkommenheit. Der Menſch, ſagt er, begreife nur, was in die Sinne fällt. Nun könne man die Vollkommenheit mit einem Punct vergleichen. Der Punct in der Wahrheit ſei unzertheilbar und daher unbegreiflich (er hält alſo den geometriſchen Punct für intelligibel); der ſichtliche Punct (Punct in der Erfahrung oder der phyſiſche Punct) ſei ein theilbarer Fleck, wo aber die Theilbarkeit nicht weiter Einfluſs habe. Eben ſo gab es eine Vollkommenheit in der Wahrheit oder die göttliche (intelligible), welche nicht in der Materie ſtatt finden könne, und eine ſichtliche, die Vollkommenheit in der Materie, wenn die Sinne die Unvollkommenheit derſelben nicht mehr begreifen können; und dieſe ſei die Schönheit.

Schönheit keinesweges eine Vollkommenheit (innere Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes) gedacht. Folglich iſt derjenige Unterſchied zwiſchen den Begriffen des Schönen und Guten, da beide nur der logiſchen Form nach unterſchieden, nehmlich das Schöne bloſs ein verworrener, das Gute aber ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit ſeyn ſoll, nichtig. Denn, alsdann wäre kein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Guten, ſondern ein Geſchmacksurtheil wäre eben ſowohl ein Erkenntniſsurtheil, als das Urtheil, wodurch etwas für gut erklärt wird; ſo wie etwa der gemeine Mann, wenn er ſagt: daſs der Betrug unrecht ſei, ſein Urtheil auf verworrene, der Philoſoph auf deutliche, im Grunde aber beide auf einerlei Vernunftprincipien gründen. Das Vermögen der Begriffe, ſie mögen verworren oder deutlich ſeyn, iſt der Verſtand. Ob nun gleich zum Geſchmacksurtheil, als äſthetiſchen Urtheile, ſo wie zu allen Urtheilen, auch Verſtand gehört; ſo gehört er zu demſelben doch nicht als Vermögen der Erkenntniſs eines Gegenſtandes, ſondern als Vermögen der Beſtimmung des Gegenſtandes und der Vorſtellung deſſelben (der Anſchauung) ohne Begriff nach dem Verhältniſs der Anſchauung auf das Subject und deſſen inneres Gefühl, und zwar ſofern dieſes Urtheil nach einer allgemeinen Regel möglich iſt (U. 47. f. M. II, 503).

e. Das Geſchmacksurtheil, wodurch ein Gegenſtand unter der Bedingung eines beſtimmten Begriffs für ſchön erklärt wird, iſt nicht rein. Es giebt zweierlei Arten von Schönheiten: eine freie und eine anhängende Schönheit. Die freie Schönheit iſt eine ſolche, welche keinen Begriff vorausſetzt von dem, was der Gegenſtand ſeyn ſoll; die anhängende Schönheit iſt eine ſolche, welche einen Begriff von dem was der Gegenſtand ſeyn ſoll, und die Vollkommenheit des Gegenſtandes nach dieſem Begriff, vorausſetzt (M. II, 504. U. 48) z. B. Blumen ſind freie Naturſchönheiten. Eben ſo viele Vögel, eine Menge Schaalthiere des Meeres, Arabesken, ja die ganze Muſik ohne Text u. ſ. w. (M. II, 505. U. 49). In der Be-

urtheilung einer freien Schönheit (der bloſsen Form nach) iſt das Geſchmacksurtheil rein. Es iſt dabei kein Begriff von irgend einem Zwecke vorausgeſetzt, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeſchränkt werden würde (M. II, 506. U. 49). Die Schönheit eines Menſchen hingegen iſt eine anhängende (adhärirende) Schönheit, denn ſie ſetzt einen Begriff von dem, was das ſchöne Ding iſt, vom Zweck deſſelben, folglich von ſeiner Vollkommenheit voraus. Eben ſo die eines Pferdes als ſolchen u. ſ. w. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geſchmacksurtheils verhinderte; ſo thut die Verbindung des Guten (wozu nehmlich das Mannigfaltige dem Dinge ſelbſt, nach ſeinem Zwecke gut iſt) mit der Schönheit, der Reinigkeit deſſelben Abbruch (U. 50. M. II, 507). Nun iſt das Wohlgefallen an dem Mannichfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den innern Zweck auf einem Begriff gegründet; das an der Schönheit aber iſt ein ſolches, welches keinen Begriff vorausſetzt. Wenn nun das Geſchmacksurtheil, in Anſehung der Anſchauung des Gegenſtandes, vom Zwekke in dem Begriffe des Gegenſtandes, alſo von einem Vernunfturtheile, abhängig gemacht und dadurch eingeſchränkt wird, ſo iſt das Geſchmacksurtheil nicht mehr frei und rein (U. 51. M. II, 509). Zwar gewinnt der Geſchmack durch dieſe Verbindung des äſthetiſchen Wohlgefallens mit dem intellectuellen darin, daſs er fixirt wird, und ob er wohl (weil er Erkenntniſs vorausſetzt) nicht allgemein iſt, ihm doch in Anſehung gewiſſer zweckmäſsig beſtimmten Objecte, Regeln vorgeſchrieben werden können. Dieſe ſind aber auch alsdann keine Regeln des Geſchmacks, ſondern bloſs die Vereinbarung des Geſchmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes zum Inſtrument der Abſicht in Anſehung des letztern brauchbar wird, um diejenige Gemüthsſtimmung, die ſich ſelbſt erhält und von ſubjectiver allgemeiner Gültigkeit iſt, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühſamen Vorſatz erhalten werden kann, aber objectiv all-

gemein gültig iſt. Alſo gewinnt dadurch nicht eigentlich der Geſchmack, ſondern das geſammte Vermögen der Vorſtellungskraft (M. II, 510. U. 51. f.). Ein Geſchmacksurtheil würde in Anſehung eines Gegenſtandes von beſtimmtem innern Zweck nur alsdann rein ſeyn, wenn der Urtheilende entweder von dieſem Zwecke keinen Begriff hätte, oder in ſeinem Urtheile davon abſtrahirte. Aber alsdann würde dieſer, ob er gleich ein richtiges Geſchmacksurtheil fällete, indem er den Gegenſtand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von den Andern, welcher die Schönheit an ihm nur als anhängende Beſchaffenheit betrachtet (auf den Zweck des Gegenſtandes ſieht), getadelt und eines falſchen Geſchmacks beſchuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urtheilen. Denn der erſte urtheilt nach dem, was er vor den Sinnen hat; der andere nach dem, was er *in* Gedanken hat. Durch dieſe Unterſcheidung kann man manchen Zwiſt der Geſchmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daſs der eine ſich an die freie, der andere an die anhangende Schönheit halte, der erſte ein reines, der zweite ein angewandtes Geſchmacksurtheil *fälle* (U. 52. M. II, 511).

f. Von dem Ideale der Schönheit. Es kann keine objective Geſchmackregel geben; denn der Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils iſt kein Begriff eines Objects. Ein Princip des Geſchmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch Begriffe angäbe, zu ſuchen, iſt eine fruchtloſe Bemühung, weil, was geſucht wird, unmöglich und an ſich ſelbſt widerſprechend iſt. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Miſsfallens) und zwar eine ſolche, die ohne Begriff ſtatt findet: die Einhelligkeit, ſo viel möglich, aller Zeiten und Völker in Anſehung dieſes Gefühls in der Vorſtellung gewiſſer Gegenſtände iſt das empiriſche, wiewohl ſchwache und kaum zur Vermuthung zureichende Kriterium der Abſtammung eines ſo durch Beiſpiele bewährten Geſchmacks von dem tief verborgenen allen Menſchen gemeinſchaftli-

eben Grunde, der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihre Gegenſtände gegeben werden (U. 53, M. II, 512). Daher ſieht man einige Muſter des Geſchmacks als exemplariſch an; nicht als ob Geſchmack könne erworben werden, indem man Andern nachahmt, denn der Geſchmack muſs ein ſelbſt eigenes Vermögen ſeyn; wer aber ein Muſter nachahmt, zeigt, ſofern er es trifft, zwar Geſchicklichkeit, aber nur Geſchmack ſofern er dieſes Muſter ſelbſt beurtheilen kann. Hieraus folgt aber, daſs das höchſte Muſter, das Urbild des Geſchmacks, eine bloſse Idee (ein Vernunftbegriff) ſei, die jeder in ſich ſelbſt hervorbringen muſs, und nach welchen er alles was Gegenſtand des Geſchmacks, was Beiſpiel der Beurtheilung durch Geſchmack ſei, und ſelbſt den Geſchmack von Jedermann, beurtheilen muſs. Das Urbild des Geſchmacks, welches freilich auf der unbeſtimmten Idee der Vernunft von einem Maximum (Gröſsten) beruht, aber doch nicht durch Begriffe, ſondern nur in einzelner Darſtellung kann vorgeſtellt werden, kann beſſer das Ideal (d. i. die Vorſtellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Weſens) des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht in Beſitz deſſelben ſind, doch in uns hervorzubringen ſtreben. Es iſt aber bloſs ein Ideal der Einbildungskraft, weil es auf Darſtellung beruht. Gelangen wir nun *a priori* oder empiriſch zum Ideal des Schönen? und welche Gattung des Schönen iſt eines Ideals fähig? (M. II, 513. U. 53. ff.). Zuerſt iſt wohl zu bemerken, daſs die Schönheit, zu welcher ein Ideal geſucht werden ſoll, keine rohe, ſondern durch einen Begriff von objectiver Zweckmäſsigkeit fixirte Schönheit ſeyn, folglich keinem Gegenſtande eines ganz reinen, ſondern zum Theil intellectuirten Geſchmacksurtheile angehören müſſe, d. i. eine Idee *a priori* muſs den Zweck des Gegenſtandes beſtimmen. Aber auch von den anhängenden Schönheiten kann nur die ein Ideal haben, deren Gegenſtand den Zweck ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt hat (der Menſch) (M. II, 514. U. 55). Die Beurtheilung nach dem Ideale der Schönheit kann alſo kein bloſses Urtheil des Geſchmacks ſeyn (U. 61).

Das Uebrige vom Ideal der Schönheit ſ. in dem Artikel: Ideal.

4. Viertes Moment des Geſchmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenſtande. a. Was die Modalität eines Geſchmacksurtheils ſei. Sie iſt die Beziehung der Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit auf die Vorſtellung der Schönheit in einem Geſchmacksurtheil.

α. Möglichkeit. Eine jede Vorſtellung kann mit einer Luſt oder Unluſt verbunden ſeyn.

β. Wirklichkeit. Das Angenehme oder Unangenehme iſt mit einer Luſt oder Unluſt verbunden.

γ. Nothwendigkeit. Das Schöne oder Häſsliche hat eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen oder Miſsfallen.

Dieſe Nothwendigkeit in einem Geſchmacksurtheile iſt

A. nicht eine theoretiſche objective Nothwendigkeit, wo *a priori* erkannt werden kann, daſs Jedermann dieſes Wohlgefallen an dem von mir für ſchön erklärten Gegenſtänden fühlen werde; auch

B. nicht eine praktiſche Nothwendigkeit, wo durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, welcher freihandelnden Weſen zur Regel dient, dieſes Wohlgefallen die nothwendige Folge eines objectiven Geſetzes iſt, und nichts anders bedeutet, als daſs man ſchlechterdings (ohne weitere Abſicht) auf gewiſſe Art handeln ſolle; ſondern ſie kann nur

G. eine exemplariſche Nothwendigkeit genannt werden, d. i. eine Nothwendigkeit der Beiſtimmung aller zu einem Urtheile, was wie Beiſpiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angeſehen wird.

(U. 62. f. M. II, 519).

b. Die ſubjective Nothwendigkeit, die wir dem Geſchmacksurtheile beilegen, iſt bedingt. Das Geſchmacksurtheil ſinnet Jedermann Beiſtimmung an, und, wer etwas für ſchön erklärt, will, daſs Jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beifall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären ſolle. Das Sollen im äſthetiſchen Urtheile wird alſo ſelbſt nach allen zur Beurtheilung erforderlichen Datis doch nur bedingt ausgeſprochen. Man wirkt aus einem allgemeinen Grunde um jedes andern Beiſtimmung, und man könnte auf ſie rechnen, im Fall man nur von der Richtigkeit ſeiner eigenen Subſumtion unter dieſem Grunde verſichert wäre (U. 63. M. II, 520).

c. Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geſchmacksurtheil vorgiebt, iſt die Idee eines Gemeinſinnes. Wenn Geſchmacksurtheile (gleich den Erkenntniſsurtheilen) ein beſtimmtes objectives Princip hätten, ſo würde der, welcher ſie nach dem letztern fället, auf unbedingte Nothwendigkeit ſeines Urtheils Anſpruch machen. Wären ſie ohne alles Princip (gleich dem Urtheile des bloſsen Sinnengeſchmacks), ſo würde man ſich gar keine Nothwendigkeit derſelben in die Gedanken kommen laſſen. Alſo müſſen ſie zwar ein Princip haben, aber dieſes Princip muſs ſubjectiv ſeyn; d. h. es muſs nur durchs Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig beſtimmen, was gefalle oder miſsfalle. Ein ſolches Princip aber kann nur als ein Gemeinſinn angeſehen werden, welcher aber nicht mit dem gemeinen Verſtande, den man bisweilen auch Gemeinſinn (*ſenſus communis*) nennt, verwechſelt

werden muſs (U. 64. M. II, 521). Alſo nur unter der Vorausſetzung eines ſolchen Gemeinſinnes kann das Geſchmacksurtheil gefällt werden (U. 65), ſ. Gemeinſinn und Gemüthszuſtand.

d. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beiſtimmung, die in einem Geſchmacksurtheile gedacht wird, iſt eine ſubjective Nothwendigkeit, die unter der Vorausſezzung eines Gemeinſinns als objectiv vorgeſtellt wird. In allen Urtheilen des Geſchmacks verſtatten wir Keinem anderer Meinung zu ſeyn, folglich müſſen wir dabei ein gemeinſchaftliches Gefühl (einen Gemeinſinn) zum Grunde legen. Dieſer Gemeinſinn ſagt nun nicht, daſs Jedermann mit unſerm Urtheil zuſammenſtimmen werde, ſondern damit zuſammenſtimmen ſolle. Alſo iſt der Gemeinſinn, von deſſen Urtheil ich mein Geſchmacksurtheil als Beiſpiel angebe, und weswegen ich ihm exemplariſche Gültigkeit beilege, eine bloſs idealiſche Norm d. i. ein Richtmaaſs durch ein Urbild der Schönheit, das allen, die Geſchmack haben, vorſchweben *ſoll*. Unter der Vorausſetzung dieſer idealiſchen Norm könnte man nun ein Urtheil, welches mit ihr zuſammenſtimmte und das in demſelben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objecte, für Jedermann mit Recht zur Regel machen. Denn das Princip iſt zwar nur ſubjectiv, könnte aber doch, für ſubjectiv allgemein (eine Jedermann nothwendige Idee) angenommen werden, und was die Einhelligkeit verſchiedener Urtheilenden betrifft, gleich einem objectiven Urtheile, allgemeine Beiſtimmung fordern, wenn man nur ſicher wäre, darunter richtig ſubſumirt zu haben (U. 66. ſ. M. II, 524). Dieſe unbeſtimmte Norm eines Gemeinſinns wird von uns wirklich vorausgeſetzt, das beweiſet unſre Anmaſsung Geſchmacksurtheile zu fällen. Ob es in der That einen ſolchen Gemeinſinn, als ein Princip das die Erfahrung möglich mache, gebe; oder ob es noch ein höheres Princip der Vernunft gebe, welches es uns zu einem Princip mache, nur ſo zu verfahren, daſs

wir allererſt einen Gemeinſinn zu höhern Zwecken in uns hervorbringen, ſo daſs ein Geſchmacksurtheil in der That nur eine Vernunftforderung ſei, Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und daſſelbe nun von der Anwendung dieſes Princips ein Beiſpiel aufſtelle, findet man unterſucht im Artikel, Geſchmack, 8. ff. und in der folgenden Deduction des Geſchmacksurtheils (U. 67. f. M. II, 525).

5. Allgemeine Anmerkung. Der Geſchmack iſt alſo das Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungkraft. Wenn nun im Geſchmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muſs, ſo wird ſie erſtlich nicht reproductiv (als ein Vermögen, das ſeine Geſtalten bloſs aus dem Gedächtniſs hervorhohlt), wie ſie den Aſſociationsgeſetzen unterworfen iſt, ſondern als productiv (welche die Geſtalten urſprünglich hervorbringt) und ſelbſtthätig (als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anſchauungen) angenommen. Zwar iſt die Einbildungskraft bei der Auffaſſung eines gegebenen Gegenſtandes der Sinne an eine beſtimmte Form dieſes Gegenſtandes gebunden, und hat in ſo fern kein freies Spiel (wie im Dichten); aber es läſst ſich dennoch begreifen, daſs der Gegenſtand ihr gerade eine ſolche Form an die Hand geben könne, die eine Zuſammenſetzung des Mannichfaltigen enthält, wie ſie die Einbildungskraft, wenn ſie ſich ſelbſt frei überlaſſen wäre, in Einſtimmung mit der Verſtandesgeſetzmäſsigkeit überhaupt entwerfen würde. Allein daſs die Einbildungskraft frei und von ſelbſt geſetzmäſsig ſei (Autonomie bei ſich führe) iſt ein Widerſpruch (weil der Verſtand das Geſetz giebt). Es wird alſo eine Geſetzmäſsigkeit ohne Geſetz, und eine ſubjective Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande, allein mit der freien Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes (welche auch Zweckmäſsigkeit ohne Zweck genannt worden) und der Eigenthümlichkeit eines Geſchmacksurtheils beſtehen können (U. 68. f. M. II, 527). Nun werden geometriſche regel-

mäſsige Geſtalten (z. B. eine Cirkelfigur) von Critikern des Geſchmacks gemeiniglich als die einfachſten und unzweifelhafteſten Beiſpiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden ſie eben darum regelmäſsig genannt, weil man ſie nicht anders vorſtellen kann, als ſo, daſs ſie für bloſse Darſtellungen eines beſtimmten Begriffs, der jener Geſtalt die Regel vorſchreibt (nach der ſie allein möglich iſt), angeſehen werden (z. B. der beſtimmte Begriff der Cirkelfigur iſt, daſs ſie eine ebene Figur ſeyn ſoll, die von einer einzigen Linie Umring oder Umkreis genannt, ſo eingeſchloſſen iſt, daſs die geraden Linien, welche bis zu derſelben, aus einem, innerhalb der Figur befindlichem Puncte, Mittelpunct genannt, gezogen werden, alle einander gleich ſind) (M. II, 528. U. 70). Niemand wird aber leichtlich einen Menſchen von Geſchmack dazu nöthig finden, um an Verletzung der Symmetrie oder an unregelmäſsigen Geſtalten Misfallen zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verſtand und gar kein Geſchmack. Ein Zimmer, deſſen Wände ſchiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von ſolcher Art, misfällt. Aber es misfällt darum, weil es zweckwidrig iſt, nicht allein praktiſch in Anſehung eines beſtimmten Gebrauchs dieſer Dinge, ſondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Abſicht. Das iſt aber nicht der Fall im Geſchmacksurtheil, welches, wenn es rein iſt, Wohlgefallen oder Misfallen mit der bloſsen Betrachtung des Gegenſtandes unmittelbar verbindet, ohne Rückſicht auf den Gebrauch oder einen Zweck (U. 70. M. II, 529). An einem Dinge, das nur durch eine Abſicht möglich iſt, gehöret die Regelmäſsigkeit mit zum Erkenntniſſe. Der Geſchmack aber kann nur in Entwürfen der Einbildungskraft ſeine gröſste Vollkommenheit zeigen, wo ein freies Spiel der Vorſtellungskräfte unterhalten werden ſoll, bei welchem die Regelmäſsigkeit ſo viel möglich vermieden wird. Daher der engliſche Geſchmack in Gärten, der Barockgeſchmack an Möbeln, die Freiheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt, und in dieſer Abſonderung von allem Zwange der Regel eben den Fall ſetzt, wo der Geſchmack ſeine gröſste Vollkommenheit zeigen kann (U. 71. f. M. II, 531.)

Noch ſind ſchöne Gegenſtände von ſchönen Ausſichten auf Gegenſtände zu unterſcheiden. In den letztern ſcheint der Geſchmack nicht ſowohl an dem, was die Einbildungskraft in dieſem Felde auffaſst, als vielmehr an dem, was ſie hiebei zu dichten Anlafs bekommt, zu haften z. B. bey dem Anblick der veränderlichen Geſtalten eines rieſelnden Baches (U. 73. M. II, 533).

Wenn nun das Geſchmacksurtheil nicht für egoiſtiſch (ſo dafs dem, der es fällt, ſeyn eigenes Urtheil ſchon gnügt), ſondern ſeiner innern Natur nach, d. i. um ſein ſelbſt, nicht um anderer Beiſpiele willen, als pluraliſtiſch (als ein ſolches, welches verlangen darf, dafs Jedermann ihm beipflichten ſoll, gelten mufs; ſo mufs ihm irgend ein (es ſei objectives oder ſubjectives) Princip *a priori* zum Grunde liegen. Nun kann man aber durch Ausſpähung der blofs aus der Erfahrung erkennbaren (pſychologiſchen) Geſetze der Gemüthsveränderungen niemals zur Erkenntnifs eines ſolchen Princips *a priori* gelangen, weil jene empiriſchen Geſetze nur zu erkennen geben, wie geurtheilt wird, nicht aber (wie im Geſchmacksurtheile) gebieten, wie geurtheilt werden ſoll. Und zwar ſetzen die Geſchmacksurtheile gar voraus, dafs das Gebot in demſelben unbedingt (keiner Vorausſetzung weiter untergeordnet) iſt. Denn die Geſchmacksurtheile wollen das Wohlgefallen mit einer Vorſtellung (der Anſchauung) unmittelbar verknüpft wiſſen (U. 130. M. II, 607).

II.

Deduction des Geſchmacksurtheils.

6. Der Anſpruch eines äſthetiſchen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf, als ein Urtheil, welches ſich auf irgend ein Princip *a priori* fufsen mufs, einer Deduction (d. i. Legitimation oder Nachweiſung der Gültigkeit ſeiner Anmafsung). Dieſe Deduction des Geſchmacksurtheils mufs über die Expoſition deſſelben noch hinzukommen, wenn es nehmlich

ein Wohlgefallen oder Miſsfallen an der Form des Gegenſtandes betrifft, d. i. eine allgemeingültiges äſthetiſches Urtheil iſt. Dergleichen ſind aber die Geſchmacksurtheile über das Schöne der Natur, oder über diejenigen natürlichen Gegenſtände, welche für ſchön erklärt werden. Denn daſs ſich die Form des Gegenſtandes dem Vermögen der Begriffe (dem Verſtande) und dem Vermögen der Darſtellung der Begriffe (der Einbildungskraft) gemäſs zeigt, iſt doch in der Geſtalt des Gegenſtandes gegründet (U. 131. f. M. II, 609). Wir wollen alſo nun die Deduction der Geſchmacksurtheile d. i. der Urtheile über die Schönheit der Naturdinge ſuchen (U. 133. M. II, 612).

7. Von der Methode der Deduction der Geſchmacksurtheile. Die Obliegenheit einer Deduction, d. i. der Gewährleiſtung der Rechtmäſsigkeit, einer Art Urtheile tritt nur dann ein, wenn das Urtheil Anſpruch auf Nothwendigkeit macht. Dies iſt nun der Fall auch alsdann, wenn es ſubjective Allgemeinheit, d. i. Jedermanns Beiſtimmung fordert, und dabei doch kein Erkenntniſsurtheil iſt, denn die Allgemeinheit in dem Geſchmacksurtheil ſoll ſich auf keine Begriffe von der Sache gründen, d. i. maſst ſich nun einer durchgängig für Jedermann geltenden ſubjectiven Zweckmäſsigkeit an, eben weil es ein Geſchmacksurtheil iſt (U. 134. f. M. II, 613). Da wir im letztern Falle kein Erkenntniſsurtheil, weder ein theoretiſches, noch ein (reines) praktiſches, vor uns haben; ſo wird blofs die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils für die Urtheilskraft überhaupt darzuthun ſeyn. Hierdurch ſoll nehmlich erklärt werden, wie es möglich ſei, daſs etwas blofs in der Beurtheilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen könne, und allgemeine Regeln habe, auch wie das Wohlgefallen eines Jeden für jeden Andern als Regel dürfe angekündigt werden (U 134. f. M. II, 614). Ein ſolches Urtheil, wie das Geſchmacksurtheil wirklich iſt, hat nun eine zwiefache und zwar logiſche Eigenthümlichkeit:

α. die Allgemeingültigkeit *a priori* eines einzelnen Urtheils;

β. eine Nothwendigkeit, die auf Gründen *a priori* beruhen muſs und dennoch von keinen Gründen *a priori* abhängt;

ſ. Geſchmack 3. ff. Die Auflöſung dieſer logiſchen Eigenthümlichkeit, worin ſich ein Geſchmacksurtheil von allen Erkenntniſsurtheilen unterſcheidet, giebt die Deduction des Geſchmacks; man findet ſie daher im Artikel Geſchmack, 5. ff. Wir wollen aber hier noch Einiges zur Erläuterung hinzuſetzen.

8. Erſte Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils. Allgemeingültigkeit. Das Geſchmacksurtheil beſtimmt ſeinen Gegenſtand in Anſehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anſpruche auf Jedermanns Beiſtimmung, als ob es objectiv, oder ein Erkenntniſsurtheil wäre (U. 136. M. II, 617). Daraus ſollte man vermuthen, daſs die Schönheit eine Eigenſchaft des Gegenſtandes ſelbſt ſeyn müſſe, die ſich nach der Verſchiedenheit der Köpfe und ſo vieler Sinne richtet. Und doch beſteht eben darin das Geſchmacksurtheil, daſs es eine Sache nur nach derjenigen Beſchaffenheit ſchön nennt, in welcher ſie ſich nach unſerer Art ſie aufzunehmen richtet (U. 136. M. II, 618). Ueberdieſs wird von jedem Geſchmacksurtheil, welches den Geſchmack des Subjects beweiſen ſoll, verlangt, daſs das Subject für ſich urtheilen, mithin ſein Urtheil nicht als Nachahmung, ſondern *a priori* abſprechen ſolle. Man ſollte aber denken, daſs ein Urtheil *a priori* einen Begriff vom Gegenſtande enthalten müſſe, zu deſſen Erkenntniſs es das Princip enthält. Das Geſchmacksurtheil aber gründet ſich gar nicht auf Begriffe, und iſt überall nicht Erkenntniſs, ſondern nur ein äſthetiſches Urtheil (U. 137. M. II, 619). Daher beſteht ein Jeder auf ſeinem Geſchmacksurtheil, denn der Geſchmack macht auf Autonomie Anſpruch. Fremde Urtheile ſich zum Beſtimmungsgrund des ſeinigen zu

machen iſt Heteronomie (M. II, 620. U. 137), ſ. Geſchmack, 6.

9. Zweite Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils Subjectivität. Das Geſchmacksurtheil iſt gar nicht durch Beweisgründe beſtimmbar, gleich als ob es bloſs ſubjectiv wäre, d. i. als ob das Prädicat deſſelben (ſchön oder häſslich) ſich bloſs auf etwas in dem Urtheilenden und nicht in dem Gegenſtande des Urtheils gründete (U. 140. M. II, 622). Es giebt

a. keinen empiriſchen Beweisgrund, das Geſchmacksurtheil Jemanden abzunöthigen, denn das uns ungünſtige Urtheil Anderer kann uns nie von der Unrichtigkeit unſers Geſchmacksurtheils überzeugen (M. II, 623. U. 140);

b. keinen Beweisgrund *a priori*, das Geſchmacksurtheil Jemanden abzunöthigen; denn es iſt kein Urtheil des Verſtandes oder der Vernunft (M. II, 624. U. 141), ſ. Geſchmack, 7.

Das Geſchmacksurtheil iſt durchaus immer ein einzelnes, d. i. das Subject deſſelben iſt immer nur eine einzelne Vorſtellung, ein Individuum. Der Verſtand kann durch die Vergleichung des Gegenſtandes im Puncte des Wohlgefälligen mit andern Gegenſtänden derſelben Art ein allgemeines Urtheil fällen, z. B. alle Tulpen ſind ſchön, aber das iſt dann kein Geſchmacks- ſondern ein logiſches Urtheil. Dasjenige Urtheil aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe ſchön (d. i. mein Wohlgefallen an derſelben allgemeingültig finde), iſt allein ein Geſchmacksurtheil. Das Geſchmacksurtheil hat alſo bloſs ſubjective Gültigkeit, und macht dennoch auf Allgemeingültigkeit Anſpruch (M. II, 626. U. 142), ſ. Geſchmack, 7.

10. Es iſt vergeblich, wenn die Critiker des Geſchmacks nach einem oberſten Grundſatz der Geſchmacks-

urtheile ſuchen, denn es giebt keinen ſolchen Grundſatz (objectives Princip des Geſchmacks,) ſ. Geſchmack, 8. Dieſe Critiker können und ſollen aber dennoch über etwas vernünfteln, ſo daſs es zur Berichtigung und Erweiterung unſrer Geſchmacksurtheile gereichen kann. Sie können und ſollen nehmlich über die Erkenntniſsvermögen und deren Geſchäft in dieſen Urtheilen nachforſchen, und die wechſelſeitige ſubjective Zweckmäſsigkeit in Beiſpielen auseinander ſetzen, denn die Form der Zweckmäſsigkeit in einer gegebenen Vorſtellung iſt eben die Schönheit des Gegenſtandes (U. 143). ſ. Geſchmack, 8.

11. Das Geſchmacksurtheil unterſcheidet ſich darin von dem logiſchen, daſs das letztere eine Vorſtellung unter Begriffe vom Gegenſtande ſubſumirt, das erſtere aber gar nicht unter einem Begriff ſubſumirt, (d. h. das Prädicat ſchön enthält keinen Begriff). Denn würde der Gegenſtand unter einem Begriff gebracht, wie im Erkenntniſsurtheil, ſo würde auch der allgemeine Beifall durch Beweiſe erzwungen werden können, indem alsdann würde gezeigt werden können, ob der Gegenſtand unter dem Begriff ſtehe oder nicht. Weil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt deſſelben, das zum Erkenntniſs des Gegenſtandes Gehörige, ausmachen, das Geſchmacksurtheil aber nicht durch Begriffe beſtimmbar iſt, ſo muſs es ſich auf die in jedem Urtheilenden liegende Möglichkeit überhaupt zu urtheilen gründen; das iſt auf die Urtheilskraft ſelbſt, die die Zuſammenſtimmung der Einbildungskraft und des Verſtandes in Anſehung einer ſolchen Vorſtellung gebraucht, wodurch ein Gegenſtand gegeben wird. Wie nun hier dem Urtheile kein Begriff vom Gegenſtande zum Grunde liegt, und die Einbildungskraft, wenn ſie wie hier ohne Begriff, ſchematiſirt (reine Geſtalten darzuſtellen ſich bemühet), frei iſt; ſo muſs das Geſchmacksurtheil auf einer bloſsen Empfindung der ſich wechſelſeitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und des Verſtandes mit ſeiner Geſetzmäſsigkeit beruhen. Dies iſt folglich ein Gefühl, das den Gegenſtand nach der Zweckmäſsigkeit der Vorſtellung, wodurch ein Gegen-

ſtand gegeben wird, zur Beförderung des freien Spiels des Erkenntnifsvermögens beurtheilen läſst. Und der Geſchmack, als Urtheilskraft nach Bedingungen, die im Urtheilenden liegen, enthält einen Grund eine Vorſtellung unter etwas Anderes zu ordnen (ſubſumiren). Dieſes Princip (Grund) macht nicht die Subſumtion der Anſchauungen unter Begriffe möglich; ſondern es macht die Subſumtion des Vermögens der Anſchauungen oder Darſtellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verſtand) möglich, ſo fern die Einbildungskraft in ihrer Freiheit mit dem Verſtande in ſeiner Geſetzmäſsigkeit zuſammenſtimmt (U. 145), ſ. Geſchmack, 9. Um nun auszumachen wie der ſubjective Zuſtand das Erkenntnifsvermögen zu Geſchmacksurtheilen, die doch allgemeingültig ſind, berechtigen könne, müſſen wir die den Geſchmacksurtheilen eigenthümliche logiſche Form uns leiten laſſen (U. 146. M. II, 630).

12. Von der Aufgabe einer Deduction der Geſchmacksurtheile. Mit der Wahrnehmung eines Gegenſtandes kann unmittelbar ein Gefühl der Luſt oder Unluſt und ein Wohlgefallen oder Mifsfallen verbunden werden, welches der Vorſtellung des Objects ſtatt Prädicat dient, woraus entweder ein Empfindungsurtheil oder ein Geſchmacksurtheil entſpringt. Da das letztere auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit Anſpruch macht, ſo mufs ihm etwas als Princip *a priori* zum Grunde liegen, das einer Deduction bedarf, wodurch die Frage aufgelöſet werden mufs: wie ſind Geſchmacksurtheile möglich? Dieſe Aufgabe betrifft alſo die Principien *a priori* der reinen Urtheilskraft in äſthetiſchen Urtheilen, d. i. in ſolchen, wo ſie nicht (wie in den theoretiſchen) unter objectiven Verſtandesbegriffen blofs zu ſubſumiren hat und unter einem Geſetze ſteht; ſondern die äſthetiſchen Urtheile ſind ſolche, in welchen die Urtheilskraft ſich ſelbſt, ſubjectiv, ſowohl Gegenſtand als Geſetz iſt (U. 147. (M. II, 632). Dieſe Aufgabe kann auch ſo ausgedrückt werden: wie iſt es möglich zu behaupten, dafs mein

Wohlgefallen an einem Gegenſtande auch in jedem andern Subjecte ſeyn müſſe? (M. II, 633. U. 148). Daſs Geſchmacksurtheile ſynthetiſch ſind, iſt leicht einzuſehen, weil ſie über den Begriff, und ſelbſt die Anſchauung des Gegenſtandes, hinausgehen. Sie thun nehmlich etwas, das gar nicht einmal Erkenntniſs, nehmlich Gefühl der Luſt (oder Unluſt) zur Anſchauung als Prädicat hinzu. Geſchmacksurtheile ſind aber auch *a priori*, weil ſie ein empiriſches Prädicat mit dem Gegenſtande, unter der Bedingung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verknüpfen. Folglich gehört die Aufgabe: wie ſind Geſchmacksurtheile möglich, mit unter das allgemeine Problem, wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? (M. II, 634. U. 148).

13. Was eigentlich in einem Geſchmacksurtheile *a priori* behauptet wird, iſt in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, S. 167. gezeigt worden. *A priori* kann man nehmlich mit keiner Vorſtellung ein beſtimmtes Gefühl verbinden, auſser, wo ein den Willen beſtimmendes Princip *a priori* (ein Moralgeſetz) in der Vernunft zum Grunde liegt. Daher ſind auch alle Geſchmacksurtheile einzelne Urtheile, weil ſie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, ſondern mit einer gegebenen einzelnen empiriſchen Vorſtellung verbinden (U. 149. f.). Alſo iſt es nicht die Luſt, ſondern die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt, welche in einem Geſchmacksurtheile *a priori* als allgemeine Regel für die Urtheilskraft vorgeſtellt wird (U. 150).

14. Die Deduction der Geſchmacksurtheile ſelbſt findet man im Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, S. 167.

15. Dieſe Deduction iſt leicht, denn ſie hat nicht nöthig zu beweiſen, daſs es einen Gegenſtand für einen gewiſſen Begriff *a priori* gebe. Denn Schönheit, oder Häſs-

Häſslichkeit, welche in dem Geſchmacksurtheile von einem Gegenſtande behauptet werden, ſind nicht Begriffe von einem Gegenſtande, und das Geſchmacksurtheil iſt kein Erkenntniſsurtheil (U. 152). Aber die Luſt am Schönen, iſt auch weder eine Luſt des Genuſſes (das Angenehme), noch einer geſetzlichen Thätigkeit (das ſittliche Gefühl), noch der vernünftelnden Contemplation nach Ideen (das Gefühl des Erhabenen,) ſondern der bloſsen Reflexion. Dieſe Luſt muſs nothwendig bei Jedermann auf den nehmlichen Bedingungen beruhen, weil dieſe ſubjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniſs überhaupt ſind, und die Proportion dieſer Erkenntniſsvermögen, welche zum Geſchmack erfordert wird, auch zum gemeinen und geſunden Verſtande erforderlich iſt, den man bei Jedermann vorausſetzen darf. Eben *darum* darf auch der mit Geſchmack Urtheilende (wenn er nur in dieſem Bewuſstſeyn nicht irrt, und nicht die Materie für die Form Reiz für Schönheit nimmt) die ſubjective Zweckmäſsigkeit d. i. ſein Wohlgefallen am Gegenſtande jedem Andern anſinnen, und ſein Gefühl *als allgemein mittheilbar*, und zwar ohne *Vermittelung der Begriffe* annehmen (U. 155. f. M. II, 642). Wenn man annehmen dürfte, daſs die bloſse allgemeine Mittheilbarkeit ſeines Gefühls an ſich ſchon ein Intereſſe bei ſich führen müſſe (welches man aber aus der Beſchaffenheit einer bloſs reflectirenden Urtheilskraft zu ſchlieſsen nicht berechtigt iſt); *ſo* würde man ſich erklären können, woher das Gefühl *im* Geſchmacksurtheile gleichſam als Pflicht Jedermann zugemuthet werde (U. 161. M. II, 649).

16. Daſs das Geſchmacksurtheil, wodurch etwas für ſchön erklärt wird, kein Intereſſe zum Beſtimmungsgrunde habe, iſt (in 1.) hinreichend dargethan worden. Aber daraus folgt nicht die Unmöglichkeit ein Intereſſe damit zu verbinden. Dieſe Verbindung wird aber immer nur indirect ſeyn können, d. i. der Geſchmack muſs allererſt mit etwas anderem verbunden vorgeſtellt werden, um mit dem Wohlgefallen der bloſsen Reflexion über einen Gegenſtand noch eine Luſt an der Exiſtenz deſ-

ſelben (als worin alles Intereſſe beſteht) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im äſthetiſchen Urtheile, was im Erkenntniſsurtheile (von Dingen überhaupt) geſagt wird: *a poſſe ad eſſe non valet conſequentia*, d. i. man kann nicht von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ſchlieſsen. Dieſes Andere kann nun etwas Empiriſches ſeyn, nehmlich eine Neigung, oder etwas Intellectuelles, als Eigenſchaft des Willens (U. 161. f. M. 650). So wird in der Beurtheilung der Schönheit, vornehmlich der belebten Gegenſtände der Natur, z B. des Menſchen oder eines Pferdes, auch die objective Zweckmäſsigkeit mit in Betrachtung gezogen, ehe man den Gegenſtand ſchön oder häſslich nennen kann. Dieſe Zweckmäſsigkeit iſt nun immer mit einem Intereſſe am Gegenſtande verbunden, allein ein ſolches Urtheil iſt auch nicht mehr rein äſthetiſch, d. i. bloſses Geſchmacksurtheil (U. 189), ſ. Geſchmack, 13.

17. Die Dialektik beſteht in der Entgegenſetzung ſolcher Urtheile, die *a priori* ſind. Der Widerſtreit der Geſchmacksurtheile, ſofern ſich ein jeder bloſs auf ſeinen eigenen Geſchmack beruft, macht alſo keine Dialektik des Geſchmacks aus; weil dann Niemand ſein Urtheil zur allgemeinen Regel zu machen gedenkt. Es bleibt alſo kein Begriff von einer Dialektik übrig, welche den Geſchmack angehen könnte, als der einer Dialektik der Critik des Geſchmacks (nicht des Geſchmacks ſelbſt) in Anſehung ihrer Principien. Denn es treten über den Grund der Möglichkeit der Geſchmacksurtheile überhaupt einander widerſprechende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weiſe auf. Die tranſcendentale Critik des Geſchmacks enthält daher einen Theil, der den Namen der Dialektik einer äſthetiſchen Urtheilskraft führen kann; weil ſich eine Antinomie der Principien dieſes Vermögens findet, welche die Geſetzmäſsigkeit deſſelben, mithin auch ſeine innere Möglichkeit, zweifelhaft macht (U. 231. M. II, 733). Die Antinomie in Anſehung des Princips des Geſchmacks findet man erklärt im Artikel: Antinomie, 6, a. Hier will ich nur noch etwas zur Auflöſung dieſer Antinomie hinzuſetzen. Dieſe Antinomie iſt nichts anders,

als das dem Anſehn nach Widerſprechende in den (in 8 u. 9) vorgeſtellten zwei Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils

a. die Allgemeingültigkeit; ſie fordert Einſtimmung Anderer mit dem Urtheile, welches, wenn dieſe Allgemeingültigkeit fehlt, nothwendig ein Streiten verurſacht;

b. die Subjectivität; ſie ſcheint wieder alles Streiten unmöglich zu machen, weil jedes Subject anders beſchaffen ſeyn kann, in Beziehung auf den Eindruck des Gegenſtandes zum Gefühl des Subjects.

Dieſer Widerſtreit ſoll nun gehoben werden. *Dies iſt* aber nicht anders möglich, als ſo, daſs gezeigt *wird*, beide Gegenſätze ſeien zwar richtig, aber in verſchiedener Beziehung. Dieſe zwiefache Beziehung des Gegenſtandes im Geſchmacksurtheile muſs durchaus vorausgeſetzt werden, wenn ein Geſchmacksurtheil keine Einbildung, ſondern von dem Urtheil über *das bloſs* Angenehme unterſchieden, und *a priori* ſeyn ſoll. Sollte es aber das letztere nicht ſeyn, ſo würde wieder der Widerſtreit daſeyn, daſs etwas nur durch die Erfahrung Gültiges allgemeingültig ſeyn ſoll. Aber es muſs auch gezeigt werden, daſs wir uns dennoch von dem uns anhängenden Schein eines Widerſpruchs, als einer natürlichen Illuſion, nicht losmachen können. Und dieſe Auflöſung der Schwierigkeiten im Geſchmacksurtheil iſt eine neue Beſtätigung der Richtigkeit des kritiſchen Idealismus, bei welchem ſie allein möglich iſt (U. 234. M. II, 740).

a. Der Begriff, worauf man den Gegenſtand in Geſchmacksurtheilen beziehet, wird in a und b nicht in einerlei Sinn genommen. Auf irgend einen Begriff muſs ſich das Geſchmacksurtheil beziehen, denn ſonſt könnte es ſchlechterdings nicht auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann An-

ſpruch machen; es würde ſonſt nehmlich gar nichts den Gegenſtand Betreffendes behauptet. Aber es darf doch auch nicht aus einem Begriff erweislich ſeyn. Und das iſt auch möglich. Denn ein Begriff kann entweder beſtimmbar ſeyn, z. B. der Verſtandesbegriff durch den Stoff, den die ſinnliche Anſchauung liefert, wenn derſelbe durch Begriffe, welche alsdann die Prädicate des Verſtandesbegriffs werden, gedacht wird. Aber ein Begriff kann auch ganz unbeſtimmt und gar nicht möglich zu beſtimmen ſeyn, z. B. der tranſcendentale Vernunftbegriff vom Ueberſinnlichen, was aller Anſchauung zum Grunde liegt (M. II, 741. U. 234. f.). Nun geht das Geſchmacksurtheil auf Gegenſtände der Sinne, aber nicht um einen Begriff derſelben für den Verſtand zu beſtimmen, denn es iſt kein Erkenntniſsurtheil. In ſo fern ſagt es nur aus: dieſer Gegenſtand iſt für mich ein Gegenſtand des Wohlgefallens (M. II, 742. U. 235). Gleichwohl iſt ohne Zweifel im Geſchmacksurtheile eine erweiterte Beziehung der Vorſtellung des Gegenſtandes (zugleich auch des Urtheilenden) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieſer Art Urtheile gründen, dies iſt nicht möglich ohne irgend einen Begriff, d. i. einer nothwendigen durch den Verſtand vorgeſtellten Einheit des gegebenen Mannichfaltigen im Gegenſtande, aber einen Begriff, der ſich durch Anſchauung nicht beſtimmen läſst. Ein ſolcher Begriff iſt bloſs der reine Vernunftbegriff vom Ueberſinnlichen, was dem Gegenſtande als einem Sinnengegenſtande, mithin als Erſcheinung, und auch dem urtheilenden Subjecte zum Grunde liegt. Das heiſst, ich ſtelle mir in dem Gegenſtande eine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit vor, die nicht erkennbar iſt, indem ſie durch keinen Verſtandesbegriff hineingelegt wird, weil es ſonſt ein Erkenntniſsurtheil geben würde; das iſt folglich eine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit d. i. Geſetzmäſsigkeit vom Gegenſtande, die nicht auf Naturgeſetzen beruhet. Folglich beruhet ſie auf der Vorſtellung von einem Dinge an ſich, als dem nothwendigen Grunde der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben in der Erſcheinung, zur Auffaſſung dieſer Vorſtellung zur

Möglichkeit der Erkenntniſs. Oder es liegt bei jedem Geſchmacksurtheile nothwendig die Vorſtellung zum Grunde, daſs die Erſcheinung, die wir mit Wohlgefallen anſchauen, etwas Ueberſinnliches zum Grunde habe, das da macht, daſs es nun möglich wird, die ſinnlichen Eindrücke die wir erhalten ſo leicht zur Anſchauung zu verknüpfen, daſs die Erſcheinung die dadurch möglich wird, nicht nur von der Einbildungskraft leicht dargeſtellt, ſondern auch von dem Verſtande leicht erkannt werden könnte, wenn es darauf ankäme, ſie auf Begriffe zu bringen. Dazu iſt aber freilich auch die Vorausſetzung nöthig, das unſer eigenes überſinnliches Subſtrat, welches durch das Wirken der Einbildungskraft und des Verſtandes erſcheint, Nothwendigkeit und Allgemeinheit d. i. Geſetzmäſsigkeit habe für alle durch eine ſolche Einbildungskraft und einen ſolchen Verſtand auffaſſende und erkennende Weſen (M. II, 743. U. 235).

β. Dieſe zwiefache Beziehung in der Beurtheilung des Schönen, auf ein ſinnliches Object und Subject, und auf ein überſinnliches Object und Subject, iſt unſerer tranſcendentalen Beurtheilungskraft durchaus nothwendig Denn nähme man eine ſolche Rückſicht nicht an, ſo wäre der Anſpruch des Geſchmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wären der ſchöne Erfahrungsgegenſtand und das ihn beurtheilende Subject, in Anſehung ſeines empiriſchen Zuſtandes des Wohlgefallens, Dinge an ſich, ſo könnten wir unmöglich die individuelle Beziehung zwiſchen dem Gegenſtande und dem der Wohlgefallen an ihm hat, auf andere Subjecte mit Nothwendigkeit ausdehnen. Wäre aber der Begriff, worauf ſich das Geſchmacksurtheil gründet, der Begriff der Vollkommenheit, ſo würde man das Geſchmacksurtheil beweiſen können. Allein dann wäre es nicht ſubjectiv, ſondern objectiv, es lieſse ſich darüber diſputiren, das iſt, nach Begriffen Einhelligkeit in dem Erkenntniſs hervorbringen, das Schöne würde durch den Verſtand aus Begriffen erkannt, und nicht durch ein Wohlgefallen, und es gäbe keinen Geſchmack (U. 236). Nun fällt aber aller

Widerſpruch weg, wenn ich ſage: das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur für die Urtheilskraft). Aus dieſem Begriffe kann aber nichts in Anſehung des Gegenſtandes erkannt und bewieſen werden, denn er iſt an ſich unbeſtimmbar und zum Erkenntniſs untauglich, weil für ihn nichts durch die Sinne zum Erkennen gegeben werden kann. Das Geſchmacksurtheil bekommt aber doch durch dieſen Begriff Gültigkeit für Jedermann (bei Jedem zwar als einzelnes, die Anſchauung unmittelbar begleitendes, Urtheil) indem dadurch doch zugleich etwas als dem Gegenſtande (durch ſein überſinnliches Subſtrat) nothwendig anhangendes vorausgeſetzt wird. Der Beſtimmungsgrund liegt hiernach in demjenigen was als das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit angeſehen werden kann. Weil nehmlich die Erſcheinung nichts als eine Vorſtellung im Subject iſt, ſo iſt das allgemeingültige Wohlgefallen, da es ſich nicht auf Begriffe gründet, die Nothwendigkeit in der Verknüpfung zwiſchen der Erſcheinung und dem Zuſtande des Subjects, dem etwas erſcheint, bei der Anſchauung derſelben. Da dieſe Verknüpfung nicht erkennbar iſt, und doch allgemeingültig ſeyn ſoll, ſo heiſst das, ſie wird bei jedem Geſchmacksurtheil als in dem Subſtrat dieſer Verknüpfung gegründet vorausgeſetzt. Das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit iſt daher eben ein ſolches Poſtulat, oder eine eben ſo nothwendige Vorausſetzung bei jedem Geſchmacksurtheil, als das Daſeyn Gottes bei jeder Pflichterfüllung (U. 236. M. II, 744).

γ. Der Schein eines Widerſpruchs der beiden Beziehungen in einem Geſchmacksurtheile iſt eine natürliche Illuſion und folglich unvermeidlich (U. 237). Es fällt, wenn wir das Geſchmacksurtheil aus dieſem Geſichtspunct betrachten, aller Widerſpruch in demſelben weg. Denn alsdann gründet ſich daſſelbe nicht auf einem beſtimmten Begriff, und iſt folglich kein Erkenntniſsurtheil, ſondern ein äſthetiſches Urtheil. Aber es gründet ſich dann doch auf einem unbeſtimmten Begriffe, nehmlich vom überſinnlichen Subſtrat der Erſcheinungen, wodurch es allein mög-

lich iſt ſich Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit in demſelben zu denken. Aber auch das nur unter der Vorausſetzung, daſs Erſcheinungen, als ſolche, in uns, d. i. unſere Vorſtellungen ſind, und inſofern eine in dem Dinge an ſich (unſerm überſinnlichen Subſtrat) gegründete folglich nothwendige Verknüpfung durch das alles und immer verknüpfende Vermögen, dem Verſtande, vorausgeſetzt werden kann (U. 237. M. II, 746). Ein beſtimmtes objectives (Erkenntniſs) Princip des Geſchmacks zu geben, wornach die Urtheile deſſelben geleitet, geprüft und bewieſen werden könnten, iſt alſo unmöglich. Denn ſie wären ſonſt keine Geſchmacksurtheile, ſondern Erkenntniſsurtheile, und es gäbe dann keinen Geſchmack, ſondern bloſs Verſtand. Das ſubjective (in der Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſsvermögen gegründete und den Gegenſtand doch nicht zum Erkennen beſtimmende) Princip, nehmlich die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns kann nur als der einzige Schlüſſel der Enträthſelung des uns ſelbſt ſeinen Quellen nach verborgenen Geſchmacks angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden (M. II, 747 U. 237). Beides a und b kann alſo wahr ſeyn. Würde dagegen zum Beſtimmungsgrunde des Geſchmacks (wegen der Einzelnheit der Vorſtellung, die das Subject des Geſchmacksurtheils iſt), wie von Einigen geſchieht, die Annehmlichkeit angenommen; ſo würde das die Subjectivität des Geſchmacksurtheils mit der Allgemeingültigkeit deſſelben in offenbaren Widerſpruch ſetzen, und die Allgemeingültigkeit des Geſchmacksurtheils müſste durchaus falſch ſeyn. Wollte man hingegen, wie von Andern*)

*) Z. B. Moſes Mendelsſohn (Philoſophiſche Schriften 1. Th. Anmerk. b. S. 150.) ſagt: „Das geſunde, das ſchmackhafte, das Schöne, das nützliche, alle Ergötzungen laufen endlich auf den Begriff von einer Vollkommenheit hinaus, wenn das davon abgeſondert wird, was ſie in ihren Unterarten determinirt. Descartes war der erſte, der darauf gekommen, eine Sacherklärung von dem Vergnügen zu geben. Er ſagt, daſs wir einen Gegenſtand als etwas in ſeiner Art vollkommenes anſehen müſsten, wenn er uns Luſt gewähren ſoll."

geſchieht, die Vollkommenheit zum Beſtimmungsgrunde des Geſchmacks annehmen (wegen der Allgemeingültigkeit deſſelben), ſo würde das wieder die Allgemeingültigkeit des Geſchmacksurtheils mit der Subjectivität deſſelben in offenbaren Widerſpruch ſetzen, und die Subjectivität deſſelben müſste durchaus falſch ſeyn. Da nun auf dieſe Weiſe beide Sätze falſch ſeyn würden, ſo müſſen die Begriffe der Annehmlichkeit und Vollkommenheit, als Principien des Geſchmacks, ſich ſelbſt widerſprechen, und die Subjectivität und Allgemeingültigkeit im Geſchmacksurtheil ſind ſich einander nicht contradictoriſch entgegengeſetzt, ſondern nur dem Schein nach einander entgegen, aber können im Grunde beide zuſammen ſtatt finden. Folglich müſſen wir wider Willen den Vereinigungspunkt unſrer Vermögen *a priori* im Ueberſinnlichen ſuchen; aber der Schein des Widerſpruchs wird uns auch im Geſchmacksurtheile immer anklebeu, weil wir die Erſcheinungen ſtets für Dinge an ſich zu halten, durch unſer ſinnliches Erkenntniſsvermögen, genöthigt werden, und daher bald meinen auch das Ueberſinnliche beſtimmen, bald wieder nicht anders als durch Erfahrung zur Erkenntniſs gelangen zu können (M. II, 748. U. 238. f.).

I. Anmerkung. Es giebt kein anderes Mittel, dieſer Antinomie im Gebrauche der Urtheilskraft auszuweichen, als

a. entweder zu läugnen, daſs dem äſthetiſchen Geſchmacksurtheile irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liege, und zu behaupten, daſs aller Anſpruch auf Nothwendigkeit allgemeiner Bei-

---

Und (2 Th. S. 75): „Iſt die Erkenntniſs der Vollkommenheit ſinnlich; ſo wird ſie Schönheit genannt." — Wolf (Pſych. empir. ſagt auch, daſs die Schönheit in der Vollkommenheit beſtehe. Burke hingegen (Philoſophiſche Unterſ. über den Urſpr. unſrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen III. Th. 9. Abſchn. S. 178. Riga 1773. 8.) zeigt, daſs die Vollkommenheit nicht die Urſache von Schönheit iſt.

ſtimmung grundloſer leerer Wahn ſei; *daſs ein* Geſchmacksurtheil nur ſofern für richtig gehalten zu werden verdiene, weil es ſich trift, daſs viele in Anſehung deſſelben übereinkommen, und auch dieſes eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieſer Einſtimmung ein Princip *a priori* vermuthet, ſondern (wie im Gaumengeſchmack) weil die Subjecte zufälliger Weiſe gleichförmig organiſirt ſeyen; oder

b. man müſste annehmen, daſs das Geſchmacksurtheil eigentlich ein verſtecktes Vernunfturtheil über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannichfaltigen an ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit ſei; daſs es mithin nur um der Verworrenheit willen, die dieſer unſrer Reflexion anhängt äſthetiſch genannt *werde*, ob es gleich im Grunde teleologiſch (auf den Begriff des Zwecks gegründet) ſei. In dieſem Falle könnte man die Auflöſung der Antinomie durch tranſcendentale Ideen für unnöthig und unrichtig erklären und jene *Geſchmacksgeſetze* mit den Objectiven der Sinne nicht als mit bloſsen Erſcheinungen, ſondern auch als mit Dingen an ſich ſelbſt, vereinigen.

Wie wenig aber die eine ſowohl als die andere Ausflucht verſage, iſt in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems a. Antwort auf die Frage, wie geht es zu wenn wir etwas ſchön finden? und im Vorhergehenden (1) gezeigt worden (U. 244. f. M II, 759).

II. Anmerkung. Das Schöne iſt das Symbol (ſ. Darſtellung 5. ff.) des Sittlichguten, und auch nur in dieſer Rückſicht gefällt es mit einem Anſpruche auf Allgemeinheit dieſes Wohlgefallens. Das iſt das Intelligibile (Ueberſinnliche ſ. α) worauf, der Geſchmack hinausſieht, wozu nehmlich ſelbſt unſere oberen Erkenntniſsvermögen zuſammenſtimmen, und ohne wel-

ches zwiſchen ihrer Natur, verglichen mit den Anſprüchen, welche der Geſchmack macht, lauter Widerſprüche ſeyn würden (U. 258. M. II. 776). Hierdurch macht nun der Geſchmack gleichſam den Uebergang vom Sinnenreich zum habituellen moraliſchen Intereſſe, ohne einen zu gewaltſamen Sprung, möglich. Denn er ſtellt die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäſsig für den Verſtand beſtimmbar vor, und lehrt ſo gar an Gegenſtänden der Sinne, auch ohne Sinnenreiz, ein freies Wohlgefallen finden (U. 260).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I Abſchn. I. Buch. 1. Moment. §. 1. f. S. 2. ff. — §. 4. S. 12. f. — 2. Moment. §. 8. f. S 21. ff. — 3. Moment. §. 11. ff. S 34. ff. — 4. Moment. §. 18. ff. S. 62. ff. — Deduction. §. 30. ff. S. 131. ff. — §. 41. S. 161. f. — §. 48. S. 189. — II. Abſchn. §. 55. ff. S. 231. ff. — §. 59. S. 260.

Geſchwindigkeit.

Celeritas, *velocitas*, *viteſſe*. Dieſes Wort drückt einen relativen Begriff aus, der von der Vergleichung des Raumes und der Zeit bei den Bewegungen der Cörper abhängt, ſ. Bewegung (B. I. S. 588.) Jede Bewegung erfordert eine gewiſſe Zeit, und führt in derſelben den Cörper durch einen gewiſſen Raum. Iſt nun dieſer Raum groſs und die Zeit klein, ſo ſchreibt man dem bewegten Cörper eine groſse Geſchwindigkeit zu; eine kleine hingegen, wenn der durchlaufene Raum klein und die Zeit groſs iſt. Wenn aber eine Geſchwindigkeit doppelt genannt wird: ſo kann darunter nichts anders verſtanden werden, als daſs ſie aus zwei einfachen und gleichen beſtehe, ſ. Bewegung (B. I. S. 616). Ob die Geſchwindigkeit gleich ſei der Kraft dividirt durch die Maſſe oder der Quadratwurzel aus der Kraft dividirt durch die Maſſe d. h. ob ſich die Geſchwindigkeiten ſelbſt, oder die Quadraten der Geſchwindigkeiten verhalten umgekehrt wie die Maſſen, findet man im Art. Kraft.

Geſelligkeit.

ſocialitas, ſociabilité.

Die Tauglichkeit und der Hang zur Geſellſchaft (U. 162). So beſteht die Geſelligkeit des Menſchen in den beiden Stücken, daſs er

a. zur Geſellſchaft taugt, weil er ſeine Gedanken und Wünſche durch die Sprache mittheilen und ſeinen Geſellſchaftern nützlich werden kann;

b. in ihm ein Grund liegt, die ihm die Neigung zur Geſellſchaft möglich macht. Die Geſelligkeit iſt daher ein Erforderniſs des Menſchen, als eines für die Geſellſchaft beſtimmten Geſchöpfs, und iſt folglich eine zur Humanität gehörige Eigenſchaft. Die Humanität iſt nehmlich einerſeits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererſeits das Vermögen, ſich innigſt und allgemein mittheilen zu können, welches letztere ihn eben zur Geſellſchaft tauglich macht, ſo wie er ohne Theilnehmungsgefühl wohl keinen Hang zur Geſellſchaft haben würde (U. 262).

2. Die geſetzliche Geſelligkeit iſt diejenige, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Weſen ausmacht (U. 262). Der Menſch hat nehmlich einen innigen Trieb, und iſt auch, vermöge ſeiner praktiſchen Vernunft, dazu tauglich in eine ſolche Geſellſchaft zu treten, in der Freiheit, und alſo auch Gleichheit, mit einem Zwange, mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht, als aus Furcht, vereinigt iſt. Durch eine Vereinigung dieſer Art iſt die in einem Landſtrich vereinigte Menge Menſchen, in ſo fern ſie ein Ganzes ausmacht, in einem rechtlichen Zuſtande, weshalb ſie ein gemeines Weſen oder ein Staat heiſst.

3. Es giebt aber auch eine ungeſellige Geſelligkeit der Menſchen. Sie beſteht in dem Hang derſelben in Geſellſchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerſtande welcher dieſe Geſellſchaft beſtändig zu tren-

nen droht, verbunden iſt (S. III. 139). Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menſchlichen Natur. Der Menſch hat eine Neigung ſich zu vergeſellſchaften, weil er in einem ſolchen Zuſtand ſich mehr als Menſch fühlt. Er hat aber auch einen groſsen Hang ſich zu vereinzelnen (iſoliren). ſ. Gegenwirkung.

Berl. Monatsſchr. IV. B. 5. St.

Geſellſchaft

bürgerliche, politiſcher Zuſtand, rechtlicher Staat, Reich des Rechts, rechtlich bürgerliche Geſellſchaft, politiſches gemeines Weſen, *ſocietas ciuilis*, *ſociété civile*. Das Ganze einer vereinigten Menge Menſchen, in welchem diejenige Verfaſſung im Verhältniſſe dieſer Menſchen untereinander iſt, daſs dem Abbruche der einander wechſelſeitig widerſtreitenden Freiheit geſetzmäſsige Gewalt entgegengeſetzt wird (U. 393). ſ. Geſchicklichkeit.

Nur in einer ſolchen bürgerlichen Geſellſchaft kann die gröſste Entwickelung der Naturanlagen der Menſchengattung geſchehen und dieſer Zweck der Natur erreicht werden. Die Menſchen müſſen daher immer darauf hin arbeiten, ſie auszufinden, und ſich ihrem Zwange willig zu unterwerfen. Zu dem erſtern gehört Klugheit, als die Geſchicklichkeit die rechten Mittel zu einem Zweck aufzufinden — und anzuwenden; zu dem letztern Weisheit, als die Zuſammenſtimmung des Willens zum Endzweck aller Dinge; eine nie völlig zu erreichende Idee.

2. Das gröſste Problem für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur ihn zwingt, iſt daher die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Geſellſchaft. Da nun in der Geſell-

schaft die höchste Absicht der Natur, nehmlich der Entwickelung aller ihrer Anlagen in der Menschheit erreicht werden kann; so muss eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung d. h. eine solche, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung seyn (S. III. 141 f.)

3. Wenn keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine blos auf Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, so würde die Anlage in der Menschheit zur Moralität nicht entwickelt werden können. Folglich ist die Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben, ein zweites *Problem* für die Menschengattung; und eine solche Gesellschaft wird dem Menschengeschlecht durch die Vernunft nicht nur zur Aufgabe, sondern auch zur Pflicht gemacht. Diese Gesellschaft heisst, zum Unterschiede von der bürgerlichen, die ethische (R. 129.)

4. Man kann aber die Verbindung der Menschen unter blosen Tugendgesetzen um das Böse zu verhüten und das Gute zu befördern, insofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch bürgerliche Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen, im Gegensatz der rechtlich bürgerlichen Gesellschaft, welche eine Verbindung der Menschen unter Rechtsgesetzen ist. Die ethisch bürgerliche Gesellschaft kann mitten in der recht bürgerlichen Gesellschaft oder dem politischen gemeinen Wesen bestehen. Aber jene hat ein besonderes und ihr eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweien gemeinen Wesen überhaupt, in Ansehung derer das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend ge-

nannt werden kann. Die Idee eines ſolchen Reichs hat in der menſchlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objective Realität, d. i ſie muſs von Jedermann als ein Gegenſtand betrachtet werden, welchen hervorzubringen (ſich zu einem ſolchen Staate zu vereinigen) Pflicht iſt, wenn es gleich ſubjectiv von dem guten Willen der Menſchen nie gehofft werden könnte, daſs ſie zu dieſem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken ſich entſchlieſsen werden (R. 129. f.).

5. Der rechtlichbürgerliche (politiſche) Zuſtand iſt das Verhältniſs der Menſchen untereinander, ſo fern ſie gemeinſchaftlich unter öffentlichen Rechtsgeſetzen, die insgeſamt Zwangsgeſetze ſind, ſtehen; der ethiſchbürgerliche Zuſtand iſt das Verhältniſs der Menſchen untereinander, ſo fern ſie gemeinſchaftlich unter öffentlichen Tugendgeſetzen, die insgeſamt zwangsfrei ſind, vereinigt ſind (R. 131). In einem ſchon beſtehenden politiſchen gemeinen Weſen befinden ſich alle politiſchen Bürger, als ſolche, im ethiſchen Naturzuſtande (nicht in einem ethiſchbürgerlichen Zuſtande), und ſind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn das politiſche gemeine Weſen kann ſeine Bürger nicht zwingen, in eine ethiſchbürgerliche Geſellſchaft zu treten, denn das hieſse zwingen, zwangsfrei zu handeln, welches ſich widerſpricht. Wünſchen kann es wohl jedes politiſche gemeine Weſen, daſs in ihm auch eine Herrſchaft über die Gemüther nach Tugendgeſetzen angetroffen werde; denn die Tugendgeſinnungen würden das bewirken, was die Zwangsmittel des politiſchen gemeinen Weſens darum nicht ausrichten können, weil der menſchliche Richter das Innere anderer Menſchen nicht durchſchauen kann (R. 132).

6. Wehe aber dem politiſchen Geſetzgeber, der eine auf ethiſche Zwecke, d. i. Tugendgeſinnung hervorzubringen, gerichtete Verfaſſung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein ge-

rade das Gegentheil bewirken, sondern auch seine politische Verfassung untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniss dieses gemeinen Wesens betrifft, völlig frei; ob er mit andern Mitbürgern auch noch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur so fern ein ethisches gemeines Wesen, doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen muss, wird dasselbe sich Einschränkungen gefallen, lassen müssen, nehmlich dass in demselben nichts der Pflicht seiner Glieder als Staatsbürger widerstreite (R. 132. f.).

7. Weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen gemeinen Wesens. Daher kann eine Menge in jener Absicht vereinigter Menschen noch nicht das ethische gemeine Wesen selbst, sondern nur eine besondere Gesellschaft heissen (wie es mit verschiedenen politischen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht stehen, eben so bewandt ist) (R. 133. f.).

Das Uebrige von der ethischbürgerlichen Gesellschaft findet man im Art. Kirche.

Von der Hausherrlichen Gesellschaft s. Hausherren Recht.

Gesetz.

s. Regel.

Gesetzgeber.

s. Regel.

Gesetzgebung.

s. Regel.

Gesetzkundig.

s. Regel.

Geſetzlichgut.

f. Legalität.

Geſetzloſigkeit.

f. Regel.

Geſetzmäſsigkeit.

f. Legalität.

Geſinnung.

f. Sinnesart.

Geſicht.

Sinn des Geſichts, Sinn des Sehens.

viſus, *vue*. Derjenige Organſinn oder Sinn der Organempfindung, vermittelſt deſſen wir auch in der Entfernung die Oberfläche der Cörper und ſo die Geſtalt derſelben wahrnehmen. Er iſt ein Organſinn der mittelbaren Empfindung durch eine nur für ein gewiſſes Organ (die Augen) empfindbare bewegte Materie, durch Licht (A. 49). Das Licht iſt eine unſer Auge afficirende Materie, dadurch ein Punct für den Gegenſtand im Raume beſtimmt wird, und vermittelſt deſſen uns das Weltgebäude in einem ſo unermeſslichen Umfange bekannt wird, daſs vornehmlich bei ſelbſtleuchtenden Himmelskörpern, wenn wir ihre Entfernung mit unſeren Maasſtäben hier auf Erden vergleichen, wir über der Zahlenreihe ermüden. Wir haben aber hierbei faſt mehr Urſache über die zarte Empfindſamkeit des Auges in Anſehung der Wahrnehmung ſo geſchwächter Eindrücke zu erſtaunen, als über die Gröſse des Gegenſtandes, des Weltgebäudes, vornehmlich wenn man die Welt im Kleinen, ſo wie ſie uns vermittelſt der Mikroſkopien vor Augen geſtellt wird, z. B. bei den Infuſionsthierchen, dazu nimmt —. Das Geſicht iſt einer von den drei Sinnen (Geſicht, Gefühl, Gehör), die

mehr objectiv als ſubjectiv ſind, d. i. die vermittelſt der durch ſie möglichen empiriſchen Anſchauungen, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Bewuſstſeyn des äuſsern Organs rege machen, ſ. Gefühl, 1. (A. 49. f.).

2. Dieſer Sinn des Geſichts iſt der edelſte, weil er ſich unter allen am meiſten von dem der Betaſtung, als der eingeſchränkteſten Bedingung der Wahrnehmung, entfernt. Er enthält nicht allein den gröſsten Umfang (Schein) der Wahrnehmungen im Raume, ſondern der Organ fühlt ſich auch am wenigſten afficirt (weil es ſonſt nicht ein bloſses Sehen ſeyn würde). Die Vorſtellung durch dieſen Sinn kömmt alſo einer reinen Anſchauung (der unmittelbaren Vorſtellung des gegebenen Objects ohne beigemiſchte merkliche Empfindung) am nächſten (daher auch der Name der Anſchauung für unmittelbare Vorſtellung von ihm entlehnt iſt). — Uebrigens muſs auch bei dieſem Sinn des Geſichts die Empfindung der äuſsern Vorſtellung von der Empfindung der innern Vorſtellung durch ihn und der Vitalempfindung dabei wohl unterſchieden werden. Wenn der, welcher aus einem dunkeln Gemach in den hellen Sonnenſchein tritt, mit den Augen blinzelt: ſo wird er auf einige Augenblicke blind, und kann vor der Heftigkeit der Sinnesempfindung nicht zum Begriff vom Gegenſtande kommen, ſondern ſeine Aufmerkſamkeit iſt bloſs an der ſubjectiven (innern) Vorſtellung, nehmlich der Veränderung des Organs, geheftet (A. 51.). Im ſtärkſten Licht ſieht (unterſcheidet) man gar nichts mehr, weil der Sinn ſich zu ſtark afficirt fühlt, und folglich nur die innere Vorſtellung davon, nicht aber die vom Gegenſtande entſtehen kann (A. 53.). Was aber den Vitalſinn beim Geſicht betrifft, ſo wird dieſer z. B. durch die Farben, die ein Spiel von Empfindungen des Geſichts verurſachen, lebhaft bewegt. Die Farben ſind, ſo wie die Töne fürs Gehör, z. B. in einem Blumengarten, eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne, (A. 49.), ſ. übrigens Gefühl, 5. ff. u. Gehör.

Geſtalt.

ſ. Raum.

Geſunder Menſchenverſtand.

ſ. Verſtand.

Geſundheit.

ſ. Vergnügen.

Gewalt.

ſ. Mach.

Gewiſſen.

Συνειδησις, *conſcientia*, *conſcience*.

Das Gewiſſen iſt die dem Menſchen in jedem Fall eines Geſetzes ſeine Pflicht zum Losſprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktiſche Vernunft (T. 37. f.). Die Vernunft wird nehmlich von Kant in theoretiſche und praktiſche Vernunft eingetheilt. Nicht als wenn er, wie man ihm hat Schuld geben wollen, behaupte, es gebe zwei ganz verſchiedene Vernunftvermögen, ſondern es iſt eine und dieſelbe Vernunft, nur in verſchiedener Beziehung. Die theoretiſche oder ſpeculative Vernunft iſt das Vernunftvermögen, in ſo fern es blos zum Erkennen dient, die praktiſche Vernunft das Vernunftvermögen, in ſo fern es dient den Willen unabhängig von jedem andern Einfluſs zu beſtimmen. Dieſes letztere iſt nur dadurch möglich, wenn aus der Vernunft Handlungsregeln entſpringen, die den Willen folglich allgemein und unbedingt beſtimmen, und darum moraliſche Geſetze, oder Sittengeſetze heiſsen. Nun können wir eine Handlung mit dem Geſetze vergleichen, ob ſie demſelben gemäſs ſei oder nicht. Die Beurtheilung darüber geſchieht durch den Verſtand, denn ſie betrifft blos eine Erkenntniſs. Und da iſt es uns nicht einmal ſchlechthin nothwendig,

von allen möglichen (nicht von uns zu wirkenden) Handlungen zu wiſſen, ob ſie recht oder unrecht ſind. Wir müſſen aber, weil noch andere Triebfedern (die Triebe und Neigungen) unſern Willen beſtimmen können, wenn wir uns durch das Sittengeſetz zum Handeln beſtimmen wollen, nothwendig in jedem Fall überlegen, ob wir auch um des Sittengeſetzes willen handeln. Die Beurtheilung hierüber geſchieht durch das Gewiſſen und betrifft unſern eigenen moraliſchen Zuſtand. Das Geſetz wird nehmlich für den Menſchen, der aus ſinnlichen Triebfedern gern anders handeln möchte, moraliſch nöthigend, d. i. eine Pflicht. Die praktiſche Vernunft alſo, in ſo fern ſie dem Menſchen auf dieſe Weiſe, in jedem Fall eines Geſetzes, ſeine Pflicht vorhält, um den Ausſpruch zu thun du haſt recht oder unrecht gethan, oder thuſt recht oder unrecht, d. i. zum losſprechen oder verurtheilen, heiſst das Gewiſſen *) (T. 37. f. R. 287. f.).

2. Es ſcheint, daſs das Gewiſſen ſeinen deutſchen Namen davon habe, weil es durchaus fordert, daſs ich von der Handlung, die ich unternehmen will, nicht allein urtheile und meine, ſondern gewiſs ſei, daſs ſie nicht unrecht ſei, (*quod dubitas, ne feceris! Plin.*) Das Gewiſſen iſt dem Probabilismus gänzlich entgegen, d. i. die angegebene Forderung (Poſtulat) deſſelben iſt dem Grundſatz entgegengeſetzt, daſs die bloſse Meinung, eine Handlung könne wohl recht ſeyn, ſchon hinreichend ſei, ſie zu unternehmen (R. 288.). In der Pflichtmaxime nach jenem Poſtulat des Gewiſſens zu handeln, beſtehet die Gewiſſenhaftigkeit. Sie iſt entweder material, d. i. die Behutſamkeit, nichts auf die Gefahr, daſs es unrecht ſei, zu wagen; oder formal d. i. das

*) *Actus iudicii practici, quo homo de actionibus ſuis ſententiam fert, easque vel approbat, vel damnat.* Limborch *theol. chriſt. lib. V. c. II. I.*

Bewuſstſein, dieſe Behutſamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. Die letztere beſtehet alſo in der Sorgfalt ſich der Ueberzeugung, daſs man recht thue oder bei einer Ausſage z. B. einem Bekenntniſs des Glaubens, daſs man recht habe, bewuſst zu werden (S. III. 409. f.) Der griechiſche und lateiniſche Name des Gewiſſens (συνείδησις und *conſcientia*) haben einen andern Urſprung. Sie bedeuten eigentlich ein Mitwiſſen, gleichſam ein Wiſſen, das uns mit einem Andern gemein iſt. Dies kann nun nicht auf einen Andern auſser uns gehen, denn es kann uns Niemand ins Herz ſehen, und mit uns wiſſen, ob wir mit dem Bewuſstſeyn, daſs wir recht oder unrecht daran thun, handeln. Sondern dieſe urſprüngliche, intellectuelle und (weil ſie Pflichtvorſtellung iſt) moraliſche Anlage, die das Gewiſſen genannt wird, hat das Eigenthümliche, daſs, ob zwar das Gewiſſensgeſchäft ein Geſchäft des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt, der Menſch ſich doch dabei durch ſeine Vernunft genöthigt ſieht, ſich dabei in einer zwiefachen Perſönlichkeit zu betrachten, nehmlich als Angeklagter oder Thäter, und als Richter.

3. Es wirken aber im Act des Gewiſſens eigentlich alle drei logiſche Vermögen, welche in dieſer Beziehung, d. i. in ſo fern ſie auf die Beſtimmung des Willens hinwirken, praktiſche Vermögen heiſsen können. Hiernach zerfallt der praktiſche Verſtand, d. i. das intellectuelle Vermögen, das den Willen beſtimmt (welches auch überhaupt die praktiſche Vernunft heiſſen kann) wie im theoretiſchen, in drei beſondern Vermögen. Sie ſind:

a. Der pracktiſche Verſtand, in engerer Bedeutung des Worts Verſtand, oder das Vermögen der moraliſchen, den Willen beſtimmenden Begriffe, d. i. der Pflichtbegriffe, giebt die Regel an, die Pflicht, nach welcher hätte gehandelt werden ſollen (oder gehandelt werden ſoll). Dieſe Regel ſchränkt die Neigungen ein, iſt alſo nöthigend, folglich ein Gebot, das durch ſich ſelbſt Triebfeder iſt, oder ſich

Achtung verſchaffen kann: die Maxime A ſoll dich bei deinen Handlungen beſtimmen, z. B. du ſollſt nicht tödten.

b. Die praktiſche Urtheilskraft, oder das Vermögen nicht den Fall anzugeben, der unter dem Geſetze ſtehet, denn das wäre theoretiſch, ſondern eine jede Handlung dem handelnden Subject, das ſich ſelbſt nach dem Geſetz beurtheilt, als ſeine That (unter dem Geſetz ſtehende Handlung die nach einer Maxime des Handelnden geſchehen iſt, welche das Geſetz ſeyn ſollte,) zuzurechnen. Die Imputation oder Zurechnung iſt nichts anders, als der Act der praktiſchen Urtheilskraft des handelnden Subjects im Gewiſſen, daſs ſie die Handlung des handelnden Subjects für einen Fall erklärt, der unter der, durch den praktiſchen Verſtand gegebenen Regel ſtehet, und um derſelben willen hätte geſchehen ſollen. Sie beſtimmt alſo nicht die Legalität der Handlung, daſs ſie dem Geſetz gemäſs oder zuwider iſt, ſondern der Moralität, ob das handelnde Subject der Handlung auch um des Geſetzes willen, d. i. zur Befolgung deſſelben gethan habe oder nicht. Wenn der Verſtand ſagt: dies iſt die Maxime, nach der du hätteſt handeln ſollen; ſo ſagt die Urtheilskraft; dieſe Maxime wollteſt du befolgen, oder, du haſt dich nicht an dieſe Maxime gekehrt.

c. Die praktiſche Vernunft, in engerer Bedeutung des Wortes Vernunft, oder das Vermögen aus der Regel des Verſtandes, vermittelſt der Subſumtion der Urtheilskraft, die Schluſsfolge zu ziehen, fällt nun die Sentenz: alſo biſt du ſchuldig d. i. ſie verurtheilt; oder, folglich biſt du unſchuldig, d. i. ſie ſpricht loſs. Wegen dieſer Folgerung heiſst das Urtheil der praktiſchen Urtheilskraft über uns ſelbſt, indem es um dieſer rechtlichen Folge aus der That geſchieht, rechtskräftig. Wenn wir eines andern Handlung für die That deſſelben erklären, ohne daſs wir ſeine rechtlichen Richter ſind, ſo rechnen wir ſie ihm auch zu, aber ohne rechtliche Folgen, alſo nicht rechtskräftig,

ſondern nur beurtheilend (nicht praktiſch ſondern theoretiſch). Dieſe Sentenz iſt aber eben ſo wie jene Regel und Subſumtion (in a. und b.) praktiſch, d. i. die Vernunft afficirt durch dieſen Act das moraliſche Gefühl, ohne welches, die Sentenz ohne Effect, oder eine leere Speculation ohne Wirkung, ein Spiel ohne alle Realität ſeyn würde.

Wir haben hier alſo

α) eine praktiſche Regel, welche der praktiſche Verſtand uns vorhält als unſre Pflicht, d. i. als ein Gebot, das den Willen nöthigen ſoll wenn es auch der Neigung gänzlich zuwider wäre, und das daher der Neigung durch ſich ſelbſt auch entgegen wirken können, d. h. an dem das handelnde Subject, trotz ſeiner Neigung, muſs ein Intereſſe nehmen können, welches Achtung heiſst. Dies iſt der praktiſche Anſatz.

β. eine praktiſche Subſumtion unter dieſe Regel durch die praktiſche Urtheilskraft, welche rechtskräftig iſt, das heiſst, eine ſolche Zurechnung unſrer Handlung, welche die rechtliche Folge oder Wirkung derſelben bei ſich führt, oder uns für die Handlung verantwortlich, und ſie zu unſerer That macht. Dies iſt der praktiſche Unterſatz.

γ. eine praktiſche Folgerung, nehmlich die Verknüpfung der rechtlichen Folge oder Wirkung mit der Handlung, die Verurtheilung oder Losſprechung. Dies iſt der praktiſche Schluſsſatz.

Hier haben wir alſo den dreifachen Act des Gerichtshofs in der bürgerlichen Verfaſſung. Das Gewiſſen iſt folglich das für das Moralgeſetz, was der Gerichtshof für das bürgerliche Geſetz, oder die äuſſere Geſetzgebung im Staat iſt. Nur iſt hier alles in

uns. Der Geſetzgeber der das Geſetz giebt im Oberſatz des praktiſchen Verſtandes; der Zeuge der uns nach dem Geſetz beurtheilt, im Unterſatz der praktiſchen Urtheilskraft; und der Richter, welcher die Sentenz fällt, im Schluſsſatz der praktiſchen Vernunft. Die Hauptperſon iſt aber hier immer der Richter, der im Oberſatz das Geſetz (des Geſetzgebers) vorausſetzt, im Unterſatz imputirt, oder zurechnet, und im Schluſsſatz die Sentenz fällt, im Bewuſstſeyn eines Vollſtreckers derſelben an dem Verurtheilten *).

4. Dieſer ganze Act iſt alſo der eines Gerichtshofes, einer moraliſchen Perſon **), die dem Geſetz ſeinen Effect (die Folgen der Uebertretung oder der Befolgung des Geſetzes) verſchafft. So iſt denn das Gewiſſen, das Bewuſstſeyn eines innern Gerichtshofes im Menſchen, vor welchem ſich ſeine Gedanken einander verklagen oder entſchuldigen ***). Der Act eines Gerichtshofes ſetzt aber drei Perſonen voraus, den Kläger, den Verklagten und den Richter; auch kann dem Verklagten noch ein Sachwalter zugegeben ſeyn, der ſeine Sache vertheidigt; ſo wie der Kläger Zeugen haben muſs. Nun ſind bei dem Rechtshandel vor dem innern Gerichtshofe, dem Gewiſſen, alle dieſe moraliſchen Perſonen ein und derſelbe Menſch. Das Geſetz

---

*) *Triplex itaque conſcientiae eſt officium: primo praeſcribit quid faciendum ſit, illiusque reſpectu vocatur - lex, quaſi imperans et dictans, hoc eſt faciendum. Secundo ope memoriae teſtimonium reddit actionibus, quas homo vel conuenienter vel contrarias legi iſti fecit, et hoc reſpectu vocatur teſtis. Tertio ſententiam vel abſolutoriam vel damnatoriam pro actionum qualitate pronunciat; et hoc reſpectu vocatur judex. Limborch.*

**) Eine moraliſche Perſon iſt der Wille eines oder mehrerer vernünftigen Weſen in einem beſtimmten Verhältniſs zu andern; ſo iſt ein Menſch als Richter, oder auch mehrere Menſchen zuſammen als Gerichtshof, eine moraliſche Perſon.

***) Röm. 2, 15.

im Gewiſſen iſt der Kläger, der Menſch vernünftelt dagegen, entſchuldigt ſich mit ſeiner Lage, den verführeriſchen Umſtänden u. ſ. w. aber der Zeuge ſpricht gegen ihn und der Richter fällt die Sentenz. Es würde aber eine ungereimte Vorſtellung von einem Gerichtshofe ſeyn, wenn der Angeklagte und der Richter als eine und dieſelbe Perſon gedacht würden; denn alsdann müſste der Ankläger jederzeit verlieren, weil der Angeklagte ſich jederzeit ſelbſt losſprechen würde. Folglich muſs ſich der Menſch nothwendig in der Beurtheilung ſeiner ſelbſt vor dem Gewiſſen einen andern Richter denken, als ſich ſelbſt, wenn er nicht im Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſtehen ſoll. Dieſer andere, den ſich der Menſch als Richter denkt, mag nun eine wirkliche Perſon, oder bloſs die durch die Vernunft gedachte Idee einer ſolchen Perſon ſeyn. (T. 100)

5. Es denkt ſich der Menſch im Rechtshandel durchaus in einer zwiefachen Perſönlichkeit als Angeklagter oder einer der etwas thun will oder gethan hat, und als Richter *). Der Kläger aber, der gegen ihn auftritt, iſt das Geſetz. Einerſeits ſteht er als Verklagter zitternd vor den Schranken eines Gerichtshofs, der doch ihm ſelbſt anvertrauet iſt; anderſeits hat er aus angebohrner Autorität das Richteramt ſelbſt in Händen. Wie iſt das möglich? Antwort: Ich, der Kläger, bin der Geſetzgeber, der durch die reine praktiſche Vernunft das Geſetz giebt; aber als ſolcher, als Subject der moraliſchen Geſetzgebung, bin ich ein freies Ver-

*) Hiervon rührt auch das griechiſche Wort *συνείδησις*, und das lateiniſche Wort *conſcientia* her, welche eigentlich ein Mitwiſſen bedeuten, gleichſam ein Wiſſen, das uns mit einem Andern gemein iſt. Dies kann nicht auf einen Andern auſser uns gehen, denn es kann uns Niemand ins Herz ſehen; ſondern der Menſch betrachtet ſich bei der Beurtheilung ſeiner ſelbſt immer in zwiefacher Beziehung, als Angeklagter und als Richter; in beiderlei Beziehung muſs er ſeinen moraliſchen Werth kennen. *Limboreh theol. chriſt. lib. V. cap. II. I.*

nunftweſen (*homo noumenon*), das nichts will als dieſes Geſetz und dem Geſetz der Natur, nicht unterworfen iſt, aber eben daher auch nicht Erſcheinung, ſondern die durchs Moralgeſetz nothwendig vorausgeſetzte, und folglich praktiſch (zum Handeln) realiſirte Idee eines Dinges an ſich. Ich, der Angeklagte, bin aber der ſinnliche Menſch (*homo phaenomenon*), dem jenes Vernunftweſen (*homo noumenon*) das Geſetz als Gebote giebt, die den Naturtrieben deſſelben oft entgegen ſind, und ſie einſchränken. Nun kann ich die Befriedigung meiner Naturtriebe als ſinnlicher Menſch, deſſen Exiſtenz ſogar davon abhängt, nicht aufgeben, ſondern meine Vernunft ſtellt ſich ſogar die höchſtmögliche Befriedigung aller meiner Wünſche, als die Vollendung aller Zwecke meiner ſinnlichen Natur, unter dem Namen der Glückſeligkeit, als einen Zweck meines Daſeyns vor. Die Glückſeligkeit beruhet aber auf der Natur, als dem Inbegriff der Mittel zu derſelben, und das Trachten nach derſelben ſoll nicht nur der Befolgung des Geſetzes nachgeſetzt werden, ſondern wir können uns auch nur dann für würdig der Erlangung derſelben erkennen, wenn wir das Geſetz befolgen. Da wir nun dieſen Zuſammenhang zwiſchen der Befolgung des Geſetzes und der Natur, (daſs ſie uns nehmlich beglücke, wenn wir es durch die Befolgung des Geſetzes würdig ſind) nicht ſelbſt hervorbringen können, da dieſer Zuſammenhang auch nicht von ſelbſt, wie der durch Urſache und Wirkung, erfolgen kann; ſo muſs, wenn er anders möglich ſeyn ſoll, (wie doch bei der Befolgung des Geſetzes, als Gebotes für ſündliche Weſen, vorausgeſetzt werden muſs) die Natur das Werk eines Weſens ſeyn, das dieſen Zuſammenhang hervorbringt, und folglich das Geſetz will. So ſieht ſich alſo der ſinnliche Menſch genöthigt die Geſetzgebung ſeiner praktiſchen Vernunft zugleich für die Geſetzgebung des Urhebers und Oberherrn der Natur, und dieſen, als allverpflichtend (oder deſſen Gebote alle unſre Pflichten ſind) zu erkennen. Darum erzittert er vor der Stimme des Gewiſſens, als ſeines Anklägers, weil er in ihr zugleich die Stimme ſeines Oberherrn,

als abhängiges ſinnliches Weſen, erkennt, der ſeine Glückſeligkeit und ſein Elend in der Hand hat. Darum iſt nun das Verdammungs- oder Losſprechungsurtheil des Gewiſſens zugleich als ein Ausſpruch über zu fürchtendes Elend oder zu hoffende Glückſeligkeit zu betrachten, als die nun moraliſchen Folgen der That. Uebrigens läſst ſich dieſer Zuſammenhang zwiſchen Schickſal und Verdienſt nicht weiter verfolgen und erkennen, ſondern liegt nur der moraliſchen Geſinnung bei der Beurtheilung ſeiner ſelbſt nothwendig zum Grunde, und ſchärft nur unſere Verehrung des unbedingten Geſetzes in uns (T. 100. *).

6. Ueberdem muſs auch der mit der wirklichen Autorität eines Richters bekleidete Beurtheiler unſerer Handlungen in uns ein Herzenskündiger ſeyn; denn der Gerichtshof iſt im Innern des Menſchen aufgeſchlagen und betrifft die Geſinnungen, aus denen die Handlungen entſpringen. Er muſs, ſo wie er über alle freie Handlungen der innere Richter (durch das Gewiſſen) iſt, auch alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben, weil ſonſt ſein Richterausſpruch (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) ohne Erfolg ſeyn und er den Geſetzen nicht den angemeſſenen Erfolg, gute oder ſchlimme Folgen, verſchaffen könnte. Ein ſolches über Alles Macht habende moraliſche Weſen aber heiſst Gott. Folglich muſs das Gewiſſen als Gottes Gericht gedacht werden, und dieſer Begriff iſt ſtets (obgleich nur dunkel) in dem moraliſchen Bewuſstſeyn unſers Werths oder Unwerths enthalten (T. 101.).

7. Kant ſagt (T. 102.): Dieſes will nun nicht ſo viel ſagen, als der Menſch, durch die Idee (von Gott) zu welcher ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich leitet, ſei berechtigt, noch weniger aber, er ſei durch daſſelbe verbunden ein ſolches höchſtes Weſen auſser ſich als wirklich anzunehmen. Dieſe Worte können leicht miſsverſtanden und vielleicht gar für Atheismus erklärt werden; darum bedürfen ſie hier einer Erläuterung. Zuvörderſt kann hier nicht gemeint ſeyn, ein

höchſtes Weſen anzunehmen ſei unſtatthaft. Denn an einem andern Ort ſagt Kant ausdrücklich (C. 839.) einen weiſen Urheber und Regierer der Welt ſieht ſich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moraliſchen Geſetze als leere Hirngeſpinſte anzuſehen, weil der nothwendige Erfolg (Effect) derſelben, den dieſelbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Vorausſetzung wegfallen müſste. Auch wird hier nicht etwa das als wirklich anzunehmen, d. h. ſein Daſeyn anzunehmen für unſtatthaft erklärt. Denn Kant ſagt (P. 226); nun iſt es Pflicht für uns das höchſte Gut (Sittlichkeit und die ihr angemeſſene Glückſeligkeit) zu befördern, mithin nicht allein Befugniſs, ſondern auch mit der Pflicht als Bedürfniſs verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieſes höchſten Guts vorauszuſetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daſeyns Gottes ſtatt findet, die Vorausſetzung deſſelben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet; d. i. es iſt moraliſch nothwendig, das Daſeyn Gottes anzunehmen. Wir ſehen alſo aus dieſen Stellen, und hoffentlich leuchtet auch die Wahrheit dieſer Behauptung aus dem Vorhergehenden ein, wir bedürfen es, wir ſind dazu genöthigt, und alſo auch befugt ein höchſtes Weſen als wirklich anzunehmen. Was Kant folglich für unſtatthaft erklärt iſt, daſs wir dazu berechtigt oder gar verbunden ſind. Wir ſind dazu verbunden, würde heiſsen, es giebt ein Geſetz, das es uns zur Pflicht macht, einen Gott als wirklich anzunehmen. Es kann aber keine Pflicht geben, die Exiſtenz eines Dinges anzunehmen; denn alle Pflicht betrifft nur Maximen, nach welchen und um welcher willen wir uns zu gewiſſen Handlungen beſtimmen; Nun iſt aber die Exiſtenz eines Dinges anzunehmen eine Art unſeres Erkenntniſsvermögens, nehmlich unſrer theoretiſchen Vernunft, und nicht unſers Willens. Da nun das Erkennen nicht unter Bedingungen des Wollens ſondern unter ganz eigenen Bedingungen, nehmlich dem was zur Möglichkeit der Erkenntniſs gehört, ſteht; ſo läſst ſich wohl eine Pflicht denken, nach einem gewiſſen mögli-

chen Erkenntniſs (z. B. der, die zu einem Amte, das man man bekleidet, erforderlich iſt) zu trachten, aber nicht eine Pflicht, eine Art der Erkenntniſs die an ſich unmöglich iſt, möglich zu machen (hier die problematiſche Idee von Gott in die aſſertoriſche Behauptung: es exiſtirt ein Gott, zu verwandeln). Pflichten beſtimmen nur den Willen, Gründe aber allein das Erkenntniſsvermögen (P. 226.). Wir ſind aber auch nicht berechtigt ein höchſtes Weſen als wirklich anzunehmen. Wir haben zwar dazu die Befugniſs; es giebt kein Gebot, daſs der Annahme, unſre Pflichten als den Willen Gottes zu betrachten, d. h. Religion zu haben, entgegenſtände, ſo daſs wir dadurch irgend einem Rechte Eintrag thäten. Aber wir haben dazu nicht ein Recht, ſo daſs wir fordern könnten, andre müſsten die Gültigkeit dieſer Annahme anerkennen. Denn wir können Andre nicht theoretiſch dazu nöthigen, weil wir keine Gründe, ſondern nur ein praktiſches Bedürfniſs haben. Haben ſie nun dieſes Bedürfniſs nicht, d. h. ſind ſie keine ſittlich gute Menſchen, ſo können wir ſie weder vom Daſeyn Gottes überzeugen, noch verpflichten es anzunehmen; ſondern wir müſſen das moraliſche Bedürfniſs in ihnen wecken, d. h. ihre Geſinnungen beſſern, ihr Gewiſſen cultiviren (7), dann werden auch ſie einen Urheber der Welt, der durch das Geſetz und ihr Gewiſſen zu ihnen ſpricht, als wirklich anzunehmen ſich gedrungen fühlen. Auch iſt es ſelbſt dann noch immer möglich, daſs der rechtſchaffen handelnde aber dabei inconſequente Denker ſich ſträubt etwas anzunehmen, wozu es ihm an theoretiſchen Gründen fehlt, aber er nimmt dann doch das höchſte Weſen durch ſeine Handlungen an, und hat, bei allem hartnäckigen Zweifel im Verſtande, dennoch einen feſten praktiſchen Glauben an Gott (T. 102.).

8. Das Gewiſſen iſt nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht ſich eins zu verſchaffen. Jeder Menſch als ſittliches Weſen, hat urſprünglich ein Gewiſſen, und findet ſich durch einen innern Richter beobachtet, bedrohet und überhaupt im Reſpect (mit Furcht

verbundener Achtung) gehalten, und dieſe über die Geſetze in ihm wohnende Gewalt iſt nicht etwas, was er ſich ſelbſt (willkührlich) macht, ſondern es iſt ſeinem Weſen einverleibt. Es folgt ihm, wie ſein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann ſich zwar durch Lüſte und Zerſtreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu ſich ſelbſt zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme deſſelben vernimmt. Er kann es, in ſeiner äuſſerſten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, ſich daran gar nicht mehr zu kehren, aber ſie zu hören kann er doch nicht vermeiden (T. 99). Ein Menſch mag auch künſteln, ſo viel als er will, um ſein geſetzwidriges Betragen zu entſchuldigen. Schon daſs er ſich entſchuldigt beweiſet den Ankläger in ihm, das Gewiſſen. Er mag aber auch ſeine böſe That als unvorſetzliches Verſehen, als bloſse Unbehutſamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, vormalen. Er mag behaupten, er ſei vom Strom der Naturnothwendigkeit hingeriſſen worden, und habe nicht anders handeln können. Er findet dennoch immer, daſs er den Ankläger in ihm keinesweges zum verſtummen bringen kann. Er müſste ſich denn *bewuſst* ſeyn, daſs er zu der Zeit als er das Unrecht verübte nicht bei Sinnen, d. i. im Gebrauch ſeiner Freiheit war. Daſs er ſich ſein Vergehen aus einer gewiſſen übeln durch allmählige Vernachläſſigung der Achtſamkeit auf ſich ſelbſt, ſich zugezogenen Gewohnheit erklärt; daſs er es als eine natürliche Folge derſelben anſehen kann; das kann ihn nicht wider den Selbſttadel, und den Verweis ſichern, den er ſich ſelbſt macht und giebt. Denn er würdigt jetzt ſeine Handlungen, und in ſo ferne ſie der Würdigung fähig ſind, kann man ſie nicht erklären, weil ſie in dieſer Rückſicht aus der Freiheit, und nicht aus Natururſachen entſpringen, folglich ihr Grund überſinnlich, d. i. unerforſchlich iſt (P. 175. f.). Wenn man daher ſagt, dieſer Menſch hat kein Gewiſſen, er iſt gewiſſenlos, ſo meint man damit, er kehrt ſich nicht an den Ausſpruch deſſelben; denn, ſeine Geſinnungen und Handlungen mit der Pflichtidee zu vergleichen, ſie darnach zu beurtheilen, und die Sentenz darüber zu fällen, da-

zu nöthigt ihn ſeine praktiſche Vernunft, die er nicht wegſchaffen kann. Man kann alſo nicht ſagen, der Menſch iſt zum Gewiſſen verbunden, es iſt Pflicht, nach Gewiſſen zu handeln, denn das würde ſo viel heiſsen, als, er hat die Pflicht auf ſich Pflichten anzuerkennen, oder ſich ſelbſt nach der Idee der Pflicht, als derſelben unterworfen, zu beurtheilen, Es müſste denn noch ein zweites Gewiſſen geben, um ſich bewuſst zu werden, daſs man nach Gewiſſen gehandelt habe. Das Gewiſſen iſt eine unausbleibliche Thatſache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Hätte aber ein Menſch wirklich kein Gewiſſen, ſo würde er ſich auch nichts als Pflicht zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch die Pflicht, ein Gewiſſen zu haben, ſich gar nicht denken können. Er würde ſich nicht einmal eine Vorſtellung davon machen können, daſs eine bloſse Idee (die des Geſetzes) der Bewegungsgrund und Zweck einer Handlung ſeyn könne (T. 37. ff.).

9. Die Moraliſten reden von einem irrenden Gewiſſen, aber ein irrendes Gewiſſen iſt ein Unding; ſonſt könnte man niemals ſicher ſeyn, recht gehandelt zu haben. Man kann zwar irrig etwas für Pflicht oder Pflichtwidrig halten, denn das Urtheil darüber gehört dem Verſtande zu; aber darin findet weder Irrthum noch Wahrheit ſtatt, ob ich mich ſelbſt mit dem, was ich für Pflicht oder pflichtwidrig halte, verglichen habe, ob ich glaube recht zu thun, oder es bloſs vorgebe. Wenn aber Jemand ſich bewuſst iſt, nach Gewiſſen gehandelt zu haben, ſo kann von ihm, was Schuld oder Unſchuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, ſeinen Verſtand über das, was Pflicht oder pflichtwidrig iſt, aufzuklären; über ſeine That ſpricht dann das Gewiſſen unwillkührlich und unvermeidlich. Auch iſt es Pflicht ſein Gewiſſen zu cultiviren, d. h. ſich daran zu gewöhnen, auf den Ausſpruch deſſelben zu achten. Man ſoll folglich die Aufmerkſamkeit auf die Stimme des innern Richters ſchärfen, und alle Mittel anwenden, ihm Gehör zu geben. Dies iſt eine indirecte Pflicht, oder eine Pflicht um der Pflicht willen, zur Be-

förderung der Pflichtgeſinnung; das Gewiſſen kann daher auch nicht belehrt und nicht geleitet werden, aber wohl dient es zum Leitfaden in den bedenklichſten moraliſchen Entſchlieſsungen (R. 287.).

10. In einer Gewiſſensſache (*cauſa conſcientiam tangens*), d. i. einer Handlung die von dem freien Willen eines moraliſchen Sinnenweſens, wie der Menſch iſt, abhängt, denkt ſich derſelbe ein warnendes (*praemonens*) Gewiſſen vor der Entſchlieſsung. Hier findet nun die äuſserſte Bedenklichkeit (*ſcrupuloſitas*) ſtatt, wenn die Beurtheilung unſerer zu unternehmenden Handlung die Frage betrifft, welches immer die Gewiſſensfrage iſt, ob wir recht oder unrecht thun würden. In dieſen Fällen, (*caſibus conſcientiae*), in welchen das Gewiſſen der alleinige Richter iſt, *wird* nichts für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) gehalten, und eine wahre Uebertretnng nicht als Baggatelle (ein Wort, welches ſo viel als *Peccatillum* eine unbedeutende Geſetzwidrigkeit heiſsen ſoll) beurtheilt, als könnte man (nach dem Grundſatz: *minima non curat praetor*, Lappalien gehören nicht vor dem Richterſtuhl) durch einen willkührlichen Gewiſſensrath darüber entſcheiden, weil das Gewiſſen auf ſo etwas nicht achte. Das Gewiſſen achtet wohl darauf, aber der Menſch kehrt ſich nicht an dieſe Bedenklichkeit des Gewiſſens, und beachtet ſie nicht; alsdann ſchreibt man ihm, in eben dem Sinne als Gewiſſenloſigkeit erklärt werden muſs und worden iſt (6), ein weites Gewiſſen zu (T. 102 f.).

11. Wenn das Gewiſſen gewarnt hat, bei der Ueberlegung, ob man eine That vollbringen will oder nicht, wird ſie beſchloſſen, und geſchieht dann entweder nach oder gegen jene Warnung. Alsdann, nach der That tritt der Ankläger im Gewiſſen auf. Aber es bleibt nicht bloſs bei dieſer Anklage, wir machen uns nicht bloſs Vorwürfe, gegen das Geſetz gehandelt, und die Warnungen des Gewiſſens nicht beachtet zu haben. Der Richter hört nicht bloſs den Kläger, und urtheilt

nur einſeitig, nein, auch der Angeklagte muſs gehört werden. Es tritt daher auch ein Anwald (Advocat) für uns in uns auf. In dieſem Rechtsſtreit iſt nun kein Vergleich möglich, die Sache kann durchaus nicht, etwa dadurch daſs Kläger von ſeiner Klage etwas nachläſst und Beklagter ihm dafür etwas zugiebt, gütlich (*per amicabilem compoſitionem*) abgemacht werden. Der Proceſs muſs durchaus nach der Strenge des Rechts entſchieden werden, und da der Kläger in uns das Geſetz ſelbſt iſt, das uns unſere praktiſche Vernunft vorhält, und mit demſelben unſere That vergleicht, ſo hilft alle Entſchuldigung nichts, weil die böſe That hätte, bei allen Hinderniſſen, doch unterbleiben ſollen, und der Freiheit des Willens wegen, auf die ſich eben die Zurechnung gründet, auch könne. Daher verliert der Angeklagte gegen den Kläger faſt immer, es ſei denn daſs er ſich mit wirklicher Unwiſſenheit, oder damit daſs die That nicht ſeine Abſicht geweſen ſei, entſchuldigen könnte (T. 103.).

12. Hierauf folgt der rechtskräftige Spruch des Gewiſſens über den Menſchen durch Losſprechung oder Verdammung. Hierbei iſt aber zu merken, daſs der Losſprechungsſpruch dem Menſchen nie eine Belohnung (*praemium*), als Gewinn von etwas, was vorher nicht ſein war, beſchlieſsen kann. Dieſer Spruch hat nur ein Frohſeyn zur Folge, der Gefahr ſtrafbar befunden zu werden, entgangen zu ſeyn; daher auch die Seligkeit aus dem troſtreichen Zuſpruche unſers Gewiſſens nicht poſitiv, eine Freude, ſondern nur negativ, eine Beruhigung nach vorhergegangener Bangigkeit iſt. Denn die Tugend iſt ein Kampf gegen die Einflüſſe des böſen Princips im Menſchen; dieſem ritterlich widerſtanden zu haben, gewährt nur Beruhigung. Wer ſich darüber mit Verdienſtlichkeit und poſitivem Gewinne ſchmeicheln wollte, müſste dafür halten, daſs der Widerſtand gegen die Neigungen nicht Pflicht geweſen ſei. Das wäre aber die Maxime des Eigendünkels (*arrogantia moralis*), der entweder glaubt mehr gethan

zu haben als ſeine Pflicht, oder ſich mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken einer Pflicht wegſetzt, und ſich ſchmeichelt, als vom Gebote unabhängig, das blos aus eigener Luſt zu thun, wozu für ihn Gebot nöthig wäre (T. 103).

13. Das Gewiſſen iſt ein Bewuſstſeyn, das für ſich ſelbſt Pflicht iſt (R. 287). Das heiſst, es iſt unbedingte Pflicht, ſich der Ausſprüche des Gewiſſens bewuſst zu werden, um bei ſeinen Handlungen darauf zu achten. Das Bewuſstſeyn unſerer Vorſtellungen in logiſcher Abſicht, d. i. um Erkenntniſs zu bekommen, iſt blos bedingt. Das heiſst, iſt es uns darum zu thun unſere Vorſtellungen klar zu machen, ſo müſſen wir uns derſelben bewuſst werden. Allein bei der Pflicht findet keine Bedingung ſtatt. Wir können nicht ſagen, wenn es uns darum zu thun unſre Pflicht zu thun, ſondern wir ſollen unſre Pflicht thun, und alſo ſollen wir, ohne alle Bedingung, uns an die Vergleichung unſrer ſelbſt mit dem Geſetz, das iſt, an den Act des Gewiſſens kehren und darnach handeln. Folglich iſt das Bewuſstſeyn, daſs eine Handlung, die ich unternehmen will, recht ſei, unbedingte Pflicht, es iſt hier ein unbedingtes Gebot (*ſic iubeo*) oder Verbot (*ſic veto*) (du ſollſt gewiſſenhaft handeln), über das weiter kein vernünfteln ſtatt findet, ſondern das wir nur verehren können. (R. 281).

14. Man könnte das Gewiſſen auch ſo erklären: es iſt die ſich ſelbſt richtende moraliſche Urtheilskraft (R. 288). Wir haben nehmlich (3) geſehen, daſs bei dem Act des Gewiſſens alles auf die Subſumtion des Subjects als Thäters in der Sinnenwelt unter das Geſetz, das er ſich als vernünftiges Weſen ſelbſt giebt, ankommt. Es iſt bei dem Gewiſſensſpruch nehmlich nicht die Rede davon, ob die Handlung recht oder unrecht ſei, das beurtheilt die Vernunft wohl zum Behuf des Gewiſſens, und dieſe Beurtheilung wird vom

Gewiſſen nothwendig vorausgeſetzt. Wenn alſo die Vernunft ſubjectiv-praktiſch iſt, d. h. ihr Geſetz auf ſich ſelbſt zum Handeln anwenden will, ſo iſt ihr erſtes Geſchäft die Beurtheilung, ob die Handlung auch recht ſei, oder nicht. Daher die *caſus conſcientiae* oder die Fälle, bei welchen dieſe Beurtheilung ihre Schwierigkeit hat, und die Caſuiſtik oder die Wiſſenſchaft über dieſe Fälle zu entſcheiden, als eine Art von Dialektik des Gewiſſens, d. i. bei welchen das Gewiſſen im Widerſtreit mit ſich ſelbſt iſt. Im Gewiſſen richtet nun die Vernunft ſich ſelbſt, ob ſie dieſe Beurtheilung der Handlungen, ob ſie recht oder unrecht ſind, auch mit aller Behutſamkeit, vor der That, unternommen habe, und gewiſs geweſen ſei, daſs ſie nicht unrecht thue. Sie ſtellt ſich ſelbſt dabei zum Zeugen, wider oder für ſich ſelbſt auf, daſs dieſes geſchehen, oder nicht geſchehen ſei (R. 288).

15. Es frägt ſich, ob einer den Ungläubigen zum Tode verdammender Ketzerrichter nach ſeinem (ob zwar irrenden) Gewiſſen gerichtet habe, oder ob man ihm vielmehr ſchlechthin Gewiſſenloſigkeit Schuld geben könne, weil er nie ganz gewiſs ſeyn konnte, ob er damit nicht unrecht thue? Er war zwar vermuthlich des Glaubens, es ſei ſeine Pflicht den Ungläubigen auszurotten, aber dieſe Pflicht gründete er auf Offenbarung, denn einem Menſchen um ſeines Glaubens willen das Leben zu nehmen iſt nach der bloſsen Vernunftpflicht gewiſs unrecht. Nun iſt es doch nicht unmöglich, daſs die Offenbarung falſch ſei. Folglich handelt der, der eine nach der Vernunft unrechte That, um eines Befehls willen thut, den er für Offenbarung hält, weil er nie ſicher wiſſen kann, ob er ſich in Anſehung der Offenbarung nicht irre, gewiſſenlos, denn bei allem Glauben, der ſich auf Geſchichte gründet, wie der an Offenbarung iſt, iſt Irrthum möglich, folglich iſt es gewiſſenlos darnach zu handeln, wann er etwas gebietet, was einer Pflicht der Vernunft entgegen iſt (R. 289. f.).

16. Noch mehr: es fragt ſich, ob geiſtliche Obere oder Lehrer ſelbſt eine erlaubte Handlung dem Volke als offenbarten Glaubensartikel (bei Verluſt ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Der Geiſtliche würde dann das Volk nöthigen, etwas, das es nicht ganz gewiſs weiſs (auf hiſtoriſche Beweiſe Gegründetes), für ſo wahr bekennen, als es einen Gott glaubt (gleichſam vor Gott). Der geiſtliche Obere würde hierbei ſelbſt wider Gewiſſen verfahren, etwas Andern zum Glauben aufzudringen, wovon er ſelbſt nie völlig überzeugt ſeyn kann. Es kann alſo vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrheit im Glauben (oder deſſen ſelbſt bloſs innerm Bekenntniſſe) ſeyn, und dieſe iſt an ſich verdammlich (R. 290. f.). Daſs das, was Jemand ſich ſelbſt oder einem Andern ſagt, wahr ſei; dafür kann er nicht jederzeit ſtehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muſs er ſtehen, daſs ſein Bekenntniſs oder Geſtändniſs wahrhaft ſei, denn deſſen iſt er ſich unmittelbar bewuſst. Er vergleicht nehmlich im erſtern Falle ſeine Ausſage mit dem Objecte im logiſchen Urtheile (durch den Verſtand); im zweiten Falle aber, da er ſein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewiſſen). Thut er das Bekenntniſs in Anſehung des erſtern, ohne ſich des letztern bewuſst zu ſeyn; ſo lügt er, weil er etwas anderes vorgiebt, als weſſen er ſich bewuſst iſt (S. III, 408. f.) Derjenige, welcher ſich ſelbſt (und, welches in den Religionsbekenntniſſen einerlei iſt, vor Gott) ſagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in ſich ſelbſt gethan zu haben, oder ſich in der That dieſes Fürwahrhaltens oder auch eines ſolchen Grades deſſelben bewuſst zu ſeyn; der lügt nicht bloſs die ungereimteſte Lüge (vor einem Herzenskündiger), ſondern auch die frevelhafteſte, weil ſie den Grund jedes tugendhaften Vorſatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt, und ſogar die innern Ausſagen des Menſchen vor ſeinem eigenen Gewiſſen verfälſcht (S. III, 410. ff.) ſ. Eid 2. und 11.

17. Die ſogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubensſachen (*argumentum a tuto*): iſt das wahr, was ich vor Gott bekenne, ſo habe ichs getroffen; iſt es nicht wahr, übrigens auch nichts an ſich unerlaubtes, ſo ſchadet es ja nichts, iſt verwerflich. Die Verletzung des Gewiſſens, etwas an ſich nicht ganz Gewiſſes vor Gott für gewiſs auszugeben, hält der Heuchler bei dieſer Maxime für nichts. Vor dem Gewiſſen iſt nur in der gerade umgekehrten Maxime wahrhafte moraliſche Sicherheit: was mir allein durch Offenbarung zu meiner Seligkeit bekannt werden kann und erlaubt iſt, das kann ich weder für ganz gewiſs glauben noch als ganz gewiſs falſch abweiſen; aber ich rechne darauf, daſs es mir zu gute kommen werde, wenn ich mich nur durch Mangel der moraliſchen Geſinnung in einem guten Lebenswandel deſſen nicht unwürdig mache. Wenn ſich jeder Menſch fragte: getrauſt du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf zeitliche und ewige Wohlfahrt dieſer bloſs auf Offenbarung gegründeten Sätze Wahrheit zu betheuern? ſo würde ſelbſt der kühnſte Glaubenslehrer dabei zittern. Wie reimt es ſich alſo mit der Gewiſſenhaftigkeit (Lauterkeit des Bekenntniſſes vor ſeinem innern Richter T. 86.) zuſammen, mehr zu verlangen als jenen guten Willen zu glauben, Marc. 9, 24. Aufrichtigkeit iſt, die Grundlage des Gewiſſens mithin aller innern Religion. Dieſe Aufrichtigkeit (daſs alles, was man ſagt, mit Wahrhaftigkeit geſagt ſei) muſs man von jedem Menſchen fordern können, und die Menſchenrace würde in ihren eigenen Augen ein Gegenſtand der tiefſten Verachtung ſeyn müſſen, wenn dazu keine Anlage in unſerer Natur wäre. Aber dieſe Gemüthseigenſchaft iſt eine ſolche, die cultivirt werden muſs. Allein man cultivirt bei dem Unterrichte in den Glaubenslehren gemeiniglich mehr die Treue des Gedächtniſſes, als die Treue des Bekenntniſſes (R. 291. ff.)

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. XII, b. S. 37. ff. — Ethiſche Elementarl. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 98. ff.

Deſſ. Relig. IV. Stück. §. 4. S. 287. ff.

Deſſ. Abhandl. Ueber das Miſslingen aller philoſ. Verſuche in der Theodicee. Schluſsanmerk. S. III. S. 408. ff.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 176. f. — II. B. II. Hauptſt. S. 226.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig.	2	zu	Seite 882.
—	4	—	— 619.
—	27	—	— 542.
—	28	—	— 583. 587.
—	29	—	— 583. 587. 590.
—	30	—	— 583. 587.
—	31	—	— 583. 587.
—	32	—	— 585.
—	33	—	— 585. 590.
—	34	—	— 585.
—	35	—	— 585. 589.
—	36	—	— 588.
—	37	—	— 588.
—	38	—	— 588.
—	39	—	— 588.
—	40	—	— 589.
—	41	—	— 589.
—	42	—	— 589.
—	43	—	— 590.
—	44	—	— 794.

A. bedeutet Kants Anthropologie.
F. — — Streit der Facultäten.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

	W.
6, f.	679
7,	680.
12,	757. 871 f.
13,	517.
22,	856.
25,	513 f.
35,	576. f.
36,	578.
46, ff.	758. 774. 777. 827.
47,	829. 887.
48,	774. ff 827.
49, f.	827. f. 961. f.
50,	774.
51,	776. f. 828. 874. 888.
52,	777. 829.
23,	828. 874. 888.
54,	874. 888.
55, f.	778. 829. f.
57,	875.
58, f.	516. f. 857.
93,	546.
115,	515.
123,	545.
127,	545.
153,	833.
154,	889.
160,	863. 871.
161,	831. 833. 870.
162,	833.

A.	W.
168. f.	761.
169,	761.
170,	762.
171, f.	763. f.
175,	765. f.
176.	766.
178.	768.
179,	769.
180,	770. f.
181, f.	771. f.
182, f.	772.
184,	887.
186,	901. 908.
188, f.	899.
191,	910.
192,	914.
194,	764. 831. 833.
195,	833.
203,	718. 859.
204,	859.
206, f.	862.
207, f.	861.
208,	761.
210, f.	702. f.
211,	703. f.
214, f.	704.
218,	659.

C.	W.
7,	624.
13,	875.

C.	W.
33,	712.
35,	538.
40,	872.
45,	737.
75,	515.
80,	748.
81,	738.
88,	738. 741. 744. 749.
89,	742. 744.
93,	687. f.
94,	688.
95,	689. 698.
96,	698. f.
97,	694. 700.
98,	699. 701. 840.
99,	842.
100, f.	697. 701. 843.
104, I. A.	780.
105, I. A.	783. 939.
106, I. A.	783.
107, I. A.	784. f.
108, I. A.	785. f.
109, I. A.	786. f.
111,	844.
112, f.	845.
120,	872.
183,	618. 849.
193, f.	712.
194, f.	712.
204,	872.
211,	611.
212. f.	612.
220. f.	557.
225. ff.	615.
226,	614.
227,	616.
229,	617.
230, f.	617.
232,	876.
233,	618.
234,	778.
236,	875.
237,	876.
246,	618
260,	839. 849.
261,	839 851.

C.	W.
266,	702.
279, f.	555. f.
280,	557.
281,	557.
282,	558.
297, ff.	739. 748.
300,	739. ff.
302,	849.
303,	741. 748.
304, ff.	748. 787.
313,	748.
347,	750.
348.	751.
384. ff. I. A.	854.
392. I. A.	856.
393 I. A.	856.
394.	752.
434,	627.
443, f.	625.
444,	625. f. 628.
446,	625.
447, f.	625. 628.
472, ff.	628. 877.
474, f.	628.
475,	630.
477,	631.
478,	631.
479,	632.
516,	633.
521, f.	714. f.
522,	788.
523,	716. f.
540,	714.
560,	634.
561,	634. 642.
562,	641.
563, ff.	634. f.
569,	636.
571,	636.
573,	637.
579,	637.
580,	637.
581, f.	638.
582, f.	638.
585,	639. f.
589,	625. 636.
614,	607.

C.	W.
. 674,	. 737.
. 697,	. 753.
. 698, f.	. 717.
. 757,	. 718.
. 816,	. 878. f.
. 830,	. 641. f.
. 831,	. 638. 640. 642. 644.
. 839,	. 973.
. 848,	. 678. f.
. 849,	. 680 f.
. 850,	. 678.
. 851, f.	. 681. ff.
. 854, f.	. 684.
. 855,	. 684.

F.	W.
. 42,	. 811,
. 43,	. 811,
. 75,	. 579,

G.	W.
Vorr. 2,	. 642. f.
G. 5,	. 745.
. 37,	. 730.
. 41, f.	. 88. f.
. 42,	. 882.
. 43, f.	. 731. 882.
. 44, f.	. 880. 881.
. 45,	. 886.
. 47,	. 732.
. 50,	. 733.
. 60,	. 733.
. 85,	. 649.
. 97,	. 643. f.
. 98,	. 645.
. 99, ff.	. 646.
. 101, f.	. 646.
. 104,	. 646.
. 105.	. 647.
. 10 , f.	. 647.
. 109,	. 648.
. 110, f.	. 650.
. 111,	. 650.
. 112,	. 651.
. 115, f.	. 649.

G.	W.
. 117,	. 648. f. 651.
. 120.	. 652. f.
. 121.	. 653.

K.	W.
. I,	. 758.
. II,	. 759.
. III,	. 891.
. V,	. 577. 645.
. VI, f.	. 644. 655. 731.
. XVIII. f.	. 624. 641. 653.
. XXVII.	. 655. f.
. XXVIII.	. 731.
. 120,	. 710.
. 121, f.	. 835.
. 122, f.	. 836.
. 123, f.	. 836.
. 124,	. 837.
. 126,	. 838.
. 127,	. 838.
. 141,	. 573.
. 166,	. 656.
. 167.	. 657.
. 216,	. 665.
. 225,	. 575. 665. 710.
. 226,	. 666.
. 233, f.	. 673.
. 234, f.	. 674.

M. I.	W.
. 105,	. 698.
. 106,	. 698.
. 107,	. 699.
. 108,	. 700.
. 109,	. 701.
. 110,	. 701.
. 128.	. 844.
. 129,	. 845.
. 130,	. 845.
. 204,	. 849.
. 224,	. 712.
. 249,	. 612.
. 250,	. 612.
. 266,	. 615.
. 267,	. 616.
. 274,	. 876.

M. I.	W.
290,	618,
308,	849,
309,	851,
331,	858.
342,	739.
343,	739.
344,	740,
345,	741,
530,	628,
531,	628,
532,	629,
533,	628,
534,	629,
535,	630,
536,	631,
537,	631,
538,	631,
539,	632,
587.	633,
588,	633,
600,	716,
602,	788,
647,	634,
648,	634,
649,	641,
651,	634,
652, f.	635,
656,	636,
659,	636,
671,	638,
673,	639,
674,	640,
713,	707,
981,	678,
982,	679,
983,	680,
984,	681,
986,	678.
988,	681,
989,	682,
990,	683,
992,	683,
993,	684,
994,	684,

M. II.	W.
56,	881.
57,	882.
59,	882.
60,	882.
61,	886.
128,	644.
129,	645.
130,	646.
131,	646.
135,	646.
136,	647.
140,	647.
141,	648.
142,	649.
143,	650.
144,	650.
145,	651.
151,	649.
154,	652.
155,	653.
156,	653.
191. 199,	647.
205,	647.
244,	791.
245,	792.
283,	736.
284,	737.
299,	653.
300,	636.
301,	636.
302,	635. 648.
305,	558.
306,	560.
362,	685.
363,	685.
364,	686.
365,	686.
378,	709.
399,	736.
400,	730.
401,	725.
402,	726.
403,	726.
404,	727.

M. II.	W.
405.	728.
406.	728.
407.	729.
443.	917.
444.	918.
445.	919.
446.	919.
458.	893.
460.	920.
464.	920.
465.	921.
466.	921.
468.	921.
470.	922.
472.	922.
473.	923.
475.	923.
477.	923.
478.	924.
479.	924.
483.	925.
484.	925.
486.	926.
487.	927.
489.	927.
490.	927.
491.	927.
492.	927.
495.	928.
496.	928.
497.	928.
498.	929.
499.	929.
503.	930.
504.	930.
505.	930.
506.	931.
507.	931.
509.	931.
510.	932.
511.	932.
512.	933.
513.	933.
514.	933.
519.	935.
520.	935.
521.	936.
522.	857.
524.	936.
525.	937.
527.	937.
528.	937.
529.	937.
531.	937.
533.	939.
607.	939.
609.	940.
612.	940.
613.	940.
614.	940.
615.	898.
616.	898.
617.	941.
618.	941.
619.	941.
620.	942.
621.	898.
623.	942.
624.	942.
625.	999.
626.	942.
627.	900.
628.	902.
630.	944.
632.	944.
633.	945.
634.	945.
642.	946.
643.	895.
644.	857. 895.
646.	857. 895.
648.	895.
649.	946.
650.	947.
651.	908.
653.	910.
654.	911.
655.	911.
656.	911.
657.	911.
658.	912.
659.	912.
660.	912.
661.	913.

M. II.	W.
. 662.	. 913.
. 663.	. 914.
. 677.	. 863.
. 679.	. 866.
. 680.	. 867.
. 681.	. 865.
. 682.	. 865.
. 683.	. 866.
. 685.	. 861.
. 686.	. 861.
. 687.	. 861.
. 688.	. 862.
. 689.	. 862.
. 690.	. 862.
. 691.	. 869.
. 699.	. 832.
. 700.	. 869.
. 701.	. 870.
. 702.	. 870.
. 703.	. 870.
. 716.	. 544.
. 726.	. 754.
. 727.	. 754.
. 728.	. 755.
. 729.	. 755.
. 730.	. 756.
. 731.	. 756.
. 732.	. 756.
. 733.	. 947.
. 740.	. 948.
. 741.	. 949.
. 742.	. 949.
. 743.	. 950.
. 744.	. 951.
. 746.	. 952.
. 747.	. 952.
. 748.	. 953.
. 759.	. 954.
. 761.	. 903.
. 762.	. 904.
. 763.	. 904.
. 764.	. 905.
. 768.	. 613.
. 769.	. 906.
. 770.	. 906.
. 771.	. 906.
. 776.	. 955.

M. II.	W.
. 779.	. 907.
. 782.	. 907.
. 851.	. 561.
. 853.	. 561.
. 854.	. 561.
. 855.	. 562.
. 925.	. 880.

N.	W.
. 88.	. 578 612.
. 91.	. 612
. 121.	. 793.
. 122.	. 799.
. 128. f.	. 800.
. 129. f.	. 802.
. 130. f.	. 802.
. 131. f.	. 793. 803. f.

P.	W.
. 4.	. 640.
. 8.	. 745.
. 14.	. 621.
. 37.	. 880.
. 38.	. 789.
. 39.	. 790.
. 41.	. 790.
. 46.	. 880.
. 51.	. 624. 629. 638. 647.
. 52.	. 792.
. 54.	. 621.
. 58. f.	. 647.
. 65.	. 734.
. 70.	. 879.
. 77.	. 639.
. 84.	. 637.
. 97.	. 745.
. 100. f.	. 791.
. 101.	. 792.
. 102.	. 758. 760.
. 143.	. 733.
. 147. f.	. 735.
. 148. ff.	. 736.
. 150. ff.	. 737.
. 162. f.	. 745.
. 168.	. 652.
. 169. f.	. 653.

P.	W.
. 170. f.	. 636.
. 171, ff.	. 636.
. 174,	. 635. 648.
. 175, f.	. 974.
. 180, ff.	. 558 f.
. 182,	. 559.
. 183. f.	. 560.
. 192,	. 746.
. 194.	. 746.
. 209, ff.	. 574.
. 212,	. 651.
. 226.	. 973.
. 236,	. 819.
. 238. f.	. 654.
. 240, f.	. 654.
. 243,	. 654 746.
. 245,	. 746.
. 246,	. 753.
. 252,	. 816.
. 255, ff.	. 685.
. 285,	. 732. 830.
. 260, f.	. 685.
. 261,	. 686.
. 262,	. 686.
. 284,	. 709.
. 287.	. 643.

Pr.	W.
. 86,	. 698.
. 98,	. 849.
. 151,	. 636. f.
. 152,	. 637. f.
. 153,	. 639. 642. f.
. 154, f.	. 639. 642. f.
. 155,	. 640.
. 156,	. 638.
. 184, ff.	. 549.
. 185,	. 548.

R.	W.
. 21,	. 749. 858.
. 22,	. 749.
. 47, f.	. 831.
. 58,	. 651.
. 64,	. 811.
. 129, f.	. 958. f.
. 131,	. 959.

R.	W.
. 132, f.	. 959.
. 133, f.	. 960.
. 168, f.	. 676. f.
. 206, ff.	. 825.
. 207,	. 812.
. 208,	. 813.
. 209,	. 814. f.
. 210,	. 815.
. 211,	. 816. f.
. 212,	. 818.
. 213,	. 819.
. 214,	. 820.
. 216, f.	. 821.
. 217, ff.	. 822. f.
. 218,	. 824.
. 219, f.	. 824.
. 220,	. 826.
. 237,	. 851. f.
. 238,	. 851.
. 273,	. 579. f.
. 276,	. 579.
. 281,	. 978.
. 287, f.	. 964 976. 978.
. 288,	. 964. 978. f.
. 289,	. 979.
. 290, f.	. 980.
. 291, ff.	. 981.
. 299,	. 720.
. 300, f.	. 580.
. 302,	. 719. f.
. 303,	. 720. 721.
. 304.	. 721.
. 305,	. 722. f.
. 306,	. 721.
. 307,	. 725.
. 313.	. 676.

S. II.	W.
. 113. ff.	. 600.
. 114. ff.	. 601.
. 118. f.	. 602.
. 119.	. 602.
. 121. f.	. 603. ff.
. 133. ff.	. 609.
. 138 ff.	. 610.
. 303.	. 621.
. 305.	. 622.

S. II.	W.
. 306.	. 622.
. 317.	. 622.
. 368.	. 525.
. 369.	. 516.
. 371.	. 623.
. 372.	. 580.
. 376 ff.	. 623.

S. III.	W.
§. 5,	. 742. f.
. 6,	. 746.
. 20,	. 746.
. 24,	. 563.
. 25,	. 564.
. 26,	. 564.
. 27,	. 565.
. 28,	. 567. ff.
. 29,	. 571.
. 30,	. 573.
. 139, ff.	. 804. ff. 957.
. 141, f.	. 807. 958.
. 145, ff.	. 809.
. 147, ff.	. 810.
. 302,	. 614.
. 408. f.	. 980.
. 409, f.	. 965.
. 410, ff.	. 980.
. 563.	. 857. f.
. 565.	. 612.

T.	W.
. 1x, f.	. 735.
. 20,	. 750.
. 37, ff.	. 962. f. 975.
. 49,	. 576. f.
. 50, f.	. 859.
. 51,	. 860.
. 79,	. 891.
. 86,	. 981.
. 99,	. 974.
. 100,	. 969 ff.
. 101,	. 971.
. 102, f.	. 971. 973. 676.
. 103,	. 977. f.
. 105,	. 717.
. 114,	. 750.
. 119,	. 660.

T.	W.
. 152, f.	. 659.
. 153,	. 660.
. 154,	. 660 f.
. 156,	. 662. f.
. 157,	. 663.

U.	W.
. 1x,	. 889.
. 1x,	. 658.
. xiii,	. 879.
. xvi,	. 725 730.
. xvii, f.	. 726.
. xviii,	. 727. f.
. xix,	. 728 f.
. xxi,	. 51[illegible]. 658.
. xlv,	. 658. 892.
. 2,	. 917.
. 3,	. 889.
. 4. f.	. 91[illegible].
. 5, ff.	. 919.
. 7,	. 893. 919.
. 10,	. 890.
. 15,	. 890.
. 16,	. 893.
. 17,	. 920.
. 20,	. 894.
. 21,	. 920. f.
. 23.	. 921.
. 24,	. 921.
. 25,	. 922.
. 27,	. 922. f.
. 28,	. 863.
. 29,	. 863. 923.
. 30,	. 924.
. 34.	. 925.
. 35,	. 925.
. 36. f.	. 926.
. 37,	. 927.
. 38.	. 927.
. 39. f.	. 927.
. 40,	. 928.
. 41,	. 928.
. 42, f.	. 928. f.
. 43.	. 929.
. 47.	. 930.
. 48.	. 930.
. 49,	. 930.

U.	W.
50.	931.
51.	931. f.
52.	932.
53. ff.	915. 933.
55.	933. f.
61.	933.
62.	935.
63.	935.
64.	856. 936.
65.	862.
66.	936.
67. f.	857. 937.
68. f.	937.
69.	897.
70.	938.
71. f.	938.
73.	939.
94. f.	546.
102.	703.
103.	677. 705.
104.	703. 705.
128.	704.
130.	939.
131. f.	940.
133. f.	940.
134.	940.
135.	898.
136.	941.
137.	893. 941. f.
138. f.	893.
140.	942.
141.	899. 942.
142.	899. 942.
143.	900. 943.
144.	902.
145.	944.
146.	944.
147.	944.
148.	945.
149.	945.
150.	945.
152.	946.
153. f	946.
156	857. 895.
157.	895.
160.	857. 895.

U.	W.
161.	946. f. 825. 922.
162. f.	908. 956.
164.	908. 908. 910.
166. f.	911.
167.	911.
168. f.	912.
169.	912.
170. f.	913.
171. ff.	913.
174.	624.
181.	863. 865.
182.	867.
183.	865.
185.	865.
186.	866.
187.	867.
188.	867.
189.	868. 946.
190.	868.
191.	868.
192.	831. f. 869.
197.	832.
198.	833. 869.
199.	870.
200.	870.
201.	870.
211.	538. 544.
223. f.	753.
224. f.	754.
225.	754.
226.	754.
227. f.	755.
228. f.	756.
229.	757.
230.	758.
231.	947.
232.	869.
234.	948. f.
235.	949. f.
236.	950.
237.	951. f.
238. f.	953.
244.	954.
246.	903.
247.	904.
248.	905.

U.	W.
251,	613.
252, f.	906.
256,	906.
258,	955.
260,	955.
261,	907.
262,	956.
263,	907.
322, f.	550. 561.
324,	561.
325,	561.
327,	562.
342,	624.
392,	880.
393,	907.

Z.	W.
5,	667.
6,	667.
8,	667.
9,	667. f.
11,	668.
18, ff.	668.
20, ff.	668.
30, ff.	669.
40, ff.	670.
47, ff.	671. 710.
48,	678.
71,	673.
111,	675.

Folgende Fehler sind zu verbessern.

Im ersten Bande.

Seite	209	Zeile	9 v. u.	statt Cesetzgebung l. Gesetzgebung.
—	457	—	10 — —	fehlt 143, 26.
—	460	—	6 v. o.	— 238, 453.
—	—	—	7 — —	— 241, 454.
—	554	—	14 — —	statt Eigenthum l. Erwerbung
—	555	—	15 v. u.	— ——— — ———

Im zweiten Bande.

Seite	358	Zeile	2. v. u.	hinter dem Strich, der alsdann bleibt, fehlen die Worte: im Gegentheil zufällig.
—	499	—	5 v. u.	354, 95 muss weggestrichen, und
—	406	—	12 v. o.	hingesetzt werden.
—	503	—	1 v. o.	statt T l. U.
—	513	—	1 v. u.	fehlt vor 25. A.
—	517	—	9 v. o.	statt f. l. f.
—	520	—	16 v. u.	— Lieben l. Liebe.
—	522	—	8 v. o.	— Secten l. Oerter
—	528	—	11 v. u.	— soudern l sondern
—	574	—	1 v. u.	— B. l. C.
—	586	—	4 v. o.	— Kühhorn l. Kuhhorn
—	615	—	12 v. o.	— der l. die
—	619	—	14 v. o.	— Fontanell l. Fontenelle
—	651	—	9 v. u.	— nachzusuchen l. nach zu suchen
—	641	—	11 v. o.	— welche l. die
—	678	—	11 v. u.	— E. l. C.
—	681	—	11 v. o.	— E. l. C.
—	717	—	7 v. o.	— B. l. C.
—	720	—	8 v. u.	— Q. l. R.
—	839	—	9 v. o.	wird III. weggestrichen.

Bey dem Verleger dieſes Wörterbuchs ſind im Jahr 1798 und 1799 erſchienen:

1) Ciceronis M. T. Tusculanarum Diſputationum libri quinque, ſecundum textum Wolfianum edidit et commentario perpetuo illuſtrauit J. G. Neide, accedit index hiſtoricus. 8 maj. 1 thl. 6 gr.

Es war kein übler Gedanke vom Herrn V. eine neue Ausgabe dieſer Ciceronianiſchen Bücher zu veranſtalten und den vortrefflichen Wolfiſchen Text dabey zum Grunde zu legen. Dieſe Bücher verdienen ihrem Inhalte und ihrer Einkleidung nach vor den meiſten übrigen philoſophiſchen Schriften des Cicero der ſtudirenden Jugend auf Schulen und Akademien empfohlen zu werden, theils weil ſie leichter zu verſtehen ſind, theils weil die ſchöne Darſtellung in denſelben den Leſer ganz vorzüglich feſſelt — Dem zufolge gab uns vor einigen Jahren der in kritiſcher Rückſicht noch unerreichte *Wolf* eine Recenſion des Textes, die alles, was bisher über den Cicero in dieſer Rückſicht geliefert worden, weit hinter ſich zurück läſst. Ein ſolcher Text verdient auf alle Weiſe in gröſsern Umlauf gebracht zu werden, und jede Bemühung zu dieſem Zweck iſt mit Dank aufzunehmen. Vollkommen hiervon überzeugt veranſtaltete Herr N. dieſe neue Ausgabe, und erhöhete die Nutzbarkeit des Wolfiſchen Textes dadurch, daſs er ihn mit fortlaufenden Anmerkungen und, was bey ſo vielen Schulausgaben mit Bedauren vermiſst wird, mit einem zweckmäſsigen hiſtoriſchen Index begleitet, von neuem herausgab. Er hat dabey vornehmlich den *Anfänger* vor Augen gehabt, mithin dasjenige, was hauptſächlich *dieſem* Schwierigkeiten verurſachen würde, mit deutlicher Kürze erläutert. Wer da weis, wie leicht der noch ungeübte Leſer bey den gelegentlichen Abſchweifungen des Cicero den Faden der Hauptgedanken zu verlieren pflegt, der wird Herrn N. gewiſs Beyfall geben, daſs er den Zuſammenhang derſelben und die Digreſſionen ſeines Autors ſorgfältig bemerkt hat. Die grammatiſchen Anmerkungen ſind etwas kürzer ausgefallen, als ſie gemeiniglich von andern Herausgebern geliefert werden; theils weil er die Ausgabe nicht zu Bogenreich geben wollte, theils aber auch darum, weil ſich der Anfänger mit einer deutlichen Kürze ſehr wohl begnügen kann. Aus eben dieſem Grunde findet man bey ihm nur wenig Citationen, denn was nützen ſie

am Ende dem Schüler, der meiſtentheils nur die wenigſten Bücher nachzuſchlagen Gelegenheit hat, welche in weitläuftigen oft mit Gelehrſamkeit überladenen Anmerkungen angeführt werden! Vielmals iſt ja auch, wie bekannt, das häufige Citiren ſeltener Werke nicht viel mehr als eine gelehrte Koketterie, deren Zweck leicht abzuſehen iſt. Selbſt der berühmte Erneſti allegirt in ſeinen Ausgaben nur wenig, und nie ohne dringendes Bedürfniſs. K.

2) Fülleborn G. G. Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie. 9tes Stück. 8 14 gr.

3) Löffler D. I. F. Ch. Predigten 3r Band, zweite verbeſſerte Ausgabe. Nebſt einer Unterſuchung der Frage: ob der Prediger auf Reſultate neuerer theologiſcher Unterſuchungen Rückſicht nehmen dürfe. gr. 8. 1 thlr. 12 gr.

4) Löffler D. I. F. Ch. Predigten 1r Band 3te Ausgabe nebſt einer Abhandlung über die kirchliche Genugthuungslehre gr. 8. 1 thlr. 8. gr.

Die wiederholten Auflagen dieſer Predigten beweiſen, wie ſehr das Publikum ihren entſchiedenen Werth anerkennt. Ihr Haupt - Charakter iſt: von keiner Convenienz zurückgehaltene Freimüthigkeit und eine rein chriſtliche Moral. So ſind ſie in der Hausbibliothek der denkenden Chriſten ein Familienbuch und dem gebildeten Religionslehrer ein nachahmungswürdiges Muſter geworden! Alle 4 Bände koſten 5 thlr. 20 gr.

5) Mellin G. S. A. Kunſtſprache der kritiſchen Philoſophie, oder Sammlung aller Kunſtwörter derſelben mit Kants eigenen Erklärungen, Beyſpielen und Erläuterungen; aus allen ſeinen Schriften geſammelt und alphabetiſch geordnet. gr. 8. 1 thlr.

Dies kleinere Wörterbuch ſoll dem Bedürfniſſe, Kants Erklärungen einzelner Kunſtwörter ſchnell aufzufinden abhelfen, und dient ſo zu einem ſehr ſorgfältig gearbeiteten Sachregiſter über Kants ſämmtliche kritiſche Schriften! Es möchte alſo jedem Beſitzer derſelben unentbehrlich ſeyn!

6) Niethammer Fr. I. Verſuch einer Begründung des vernunftmäſsigen Offenbarungs - Glaubens. N. d. Lateiniſchen. Mit einem Anhang, der eine Darſtellung des Geſichtspunkts enthält, aus dem dieſe Begründung aufgefaſst werden muſs. 8. 14 gr.

7) Die gute Sache der Freymaurerey in ihrer Würde dargeſtellt. gr. 8. gehftt 14 gr.

8) Schneider I. G. kritiſches griechiſch - deutſches Handwörterbuch beim Leſen der griechiſchen profanen Scribenten zu gebrauchen. 2 Bände gr. 8. 5 thlr. 12 gr.

9) Verſuch eines Commentars über das allgemeine Landrecht für die preuſsiſchen Staaten. In Briefen 1ſter Band 2te Abthg. gr. 8. 14 gr.

10) Tellers, Dr. W. A. neues Magazin für Prediger 7r Bd. 1s. 2s Stück. gr. 8. 1 thlr. 12 gr.

In oder bald nach der Oſtermeſſe erſcheinen:

1) Ἐκλογαι φυσικαι. Eclogae phyſicae ex ſcriptoribus praecipue graecis excerptae in uſum ſtudioſae literarum juventutis a I. G. Schneider. 8. maj.

Dieſe ſyſtematiſch geordnete Sammlung umfaſst die *Naturgeſchichte* und *Naturlehre* und möchte auch wohl dem Gelehrten, nicht blofs der ſtudirenden Jugend, ein ſchätzbares Geſchenk ſeyn, welches mit *der Sachkenntnifs* wohl nur Herr Prof. Schneider liefern konnte.

2) Fülleborn G. G. Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie 10tes Stück. 8.

3) Herzlieb Ch. K. Predigten über epiſtoliſche Texte, nebſt einer Zuſchrift an den Herrn Probſt Teller über die Popularität in Predigten. 2te Ausgabe mit einer Vorrede: „wie man Predigten und überhaupt Erbauungsſchriften mit Nutzen leſen ſoll von Dr. W. A. Teller gr. 8 1 thlr.

4) Mellin, G. S. A. Encyclopädiſches Wörterbuch der kritiſchen Philoſophie oder Verſuch einer faſslichen und vollſtändigen Erklärung der in Kants kritiſchen und dogmatiſchen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze, mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Geſchichte der Philoſophie begleitet, und alphabetiſch geordnet. IIter Band, 2te Abthlg. 1 thlr. 8 gr.

5) Ritter, I. W. Beyträge zur nähern Kenntnifs des Galvanismus und der Reſultate ſeiner Unterſuchung für Aerzte, Phyſiker und Chemiker. gr. 8.

Sie werden enthalten: eine deutſche Ueberſetzung des unlängſt erſchienenen: Compte rendu à la claſſe des ſciences mathematiques et phyſiques de l'inſtitut nationale des premieres experiences faites en floreal et prairial de l'an 5, par la commiſſion nommee pour examiner et verifier les phenomenes du Galvanisme; (die Mitglieder dieſer Commiſſion beſtanden aus den allgemein gekannten Männern: Colomb, Sabathier, Pelleton, Charles, Fourcroy, Vauquelin, Guyton et Halle) ferner auſser den dieſe Ueberſetzung begleitenden Anmerkungen, mehrere eigene intereſſante Abhandlungen des Herrn Ritter, der ſchon rühmlichſt bekannt durch den: „Beweis, daſs ein beſtändiger Galvanismus den Lebensproceſs in dem Thierreiche begleite 1798."

6) Synopſis hiſtoriae naturalis et ſyſtema Amphibiorum, auctore I. G. Schneider. Fasciculus 1. mit 2 Kupfertafeln. 8 maj.

Es enthält den Anfang einer Geſchichte und Klaſſification der Amphibien, wovon dieſer Theil die Gattungen der Fröſche, Laubfröſche, Kröten, Salamander, Waſſereidechſen und Waſſerſchlangen (Hydras, eine neue Gattung) mit gedrängter Kürze umfaſst. Voran geht immer die Litterärgeſchichte jeder Gattung; und mit der Entwickelung der vorausgeſchickten Gattungskennzeichen iſt das nöthige anatomiſche und phyſiologiſche Detail verbunden. Darauf folgen die einzelnen Arten mit ihren eigenthümlichen Merkmalen und einer beygefügten kurzen Beſchreibung und kritiſchen ſummariſchen Geſchichte jeder Art, ſoweit ſie bisher bekannt war. Die mancherley neuen Arten ſind zur Bequemlichkeit der künftigen Beobachter jedesmal nach den Sammlungen, worinn ſie der Herr Verf. gefunden hat, angezeigt, und werden dereinſt in einem beſondern Theile oder Werke, nachdem der Beyfall des Publikums dieſes Unternehmen befördern wird, durch treue Abbildungen erläutert werden. Das Ganze wird den dermaligen Zuſtand und Umfang unſerer Kenntniſſe von dieſer Thierklaſſe darſtellen und auch für künftige Zuſätze und Ergänzungen ein richtigeres und vollſtändigeres Fachwerk liefern, als wir bisher hatten. — Der Name des Herrn Prof. *Schneider* iſt für jetzt die gültigſte Empfehlung dieſes Werks, wie wichtig es ſey, wird ſich am beſten nach deſſen Erſcheinung ergeben.

7) Terenzens Luſtſpiele. Aus dem Lateiniſchen überſetzt von M. Chr. V. Kindervater 1r Th. gr. 8.

Druckpr. 1 thlr. 4 gr.

auf Velin-Papier. geheftet. 3 thlr. 4 gr.

8) Terenzens Luſtſpiele. 2r und letzter Theil. gr. 8.

Dieſe Ueberſetzung hat einen doppelten Zweck: *a*) für Leſer, die entweder der alten Sprachen gar nicht, oder zu wenig kundig, aber doch den Geiſt dieſes alten Komikers wollen kennen lernen, *b*) für den Schulgebrauch. Der junge Studirende ſoll aber dadurch kein Mittel erhalten, ſich ſeine Vorbereitungen zu erleichtern, ſondern er ſoll zur Bildung ſeines Geſchmacks die Ueberſetzung nur zu Rathe ziehen, um zu lernen, wie der Dichter ſich dem Genius unſrer Sprache gemäſs ausdrücken müſſe, ohne dabey eine ſeiner Eigenthümlichkeiten aufzuopfern. Terenz ſoll im Deutſchen ſo ſprechen, wie er ſich ſelbſt würde ausgedrückt haben, wenn er für unſre Bühne gearbeitet hätte, mithin hat ſich der Ueberſetzer es zur Pflicht gemacht, keinen Ausdruck, keine Wendung, keine Metapher, kein Sprüchwort zu gebrauchen, welches dem deutſchen Genius fremd und nur in Latio einheimiſch wäre. Aber es iſt nicht genug, daſs Terenz richtig dem deutſchen Idiom gemäſs übertragen werde, das feinere Komiſche in ſeinen Stücken, der *Geiſt* der durch das Ganze webt, muſs nachgebildet werden. Daher hat ſichs der Ueberſezzer vorzüglich angelegen ſeyn laſſen, *dieſen* Geſichtspunkt nie aus den Augen zu verlieren. Er hat ferner mit Benutzung älterer und neuerer Vorgänger und nach eigener Prüfung der Auftritte und Charaktere die Mimick vollſtändiger angegeben, als es bisher geſchah. Er hat ſich nicht bloſs an eine beſtimmte Ausgabe gehalten, ſondern allemal diejenigen Lesarten vorgezogen, die ihm die richtigſten zu ſeyn dünkten. Kurz, er hat ſich bemüht, einen deutſchen Terenz zu liefern. Für Liebhaber ſchöner Ausgaben iſt eine auf Velin-Papier, für Freunde wohlfeiler Ausgaben, auf gutem Druck-Papier beſorgt.

9) Theophraſti characteres, ex Codice Palatino Vaticano interpolati, aucti et correcti a Joh. Gottl. Schneider. 8. maj.

Die neuliche Ausgabe der 15 letzten Karaktere von Theophraſtus verdiente wegen der von Siebenkees aus einer vatikaniſchen Handſchrift beygebrachten Ergänzungen in jeder Rückſicht die Aufmerkſamkeit und den Dank der Verehrer des griechiſchen Alterthums. Nur blieb ihnen der Wunſch übrig, dieſe Ergänzungen mit Hülfe der Kritik verſtändlicher gemacht, dieſe 15 Kapitel mit den 15 andern Karakteren zu einem kritiſch richtigern Ganzen vereinigt und ſo die Sammlung auch der Faſſungskraft der jungen Freunde der griechiſchen Litteratur näher gebracht zu ſehen. Herr Profeſſor Schneider verſucht in dieſer neuen Ausgabe dieſe Wünſche zu befriedigen. Sie liefert, auſſer einem kritiſch berichtigten Texte und den dazu gehörigen Anmerkungen, zum Unterricht auch der jüngern ungeübtern Leſer, einen kurzen Auszug alles deſſen, was die Fiſcherſche Ausgabe, inſonderheit aber die Kaſauboniſchen Bemerkungen brauchbares enthalten, überall mit den nöthigen Zulagen verſehen. Auch

über die Aechtheit der neuen Stellen, über die Entſtehung der ganzen Sammlung, ſo wie über den Zweck des Sammlers ſind in der Vorrede die nöthigen Unterſuchungen ausgeführt worden. — Dafs die äufsere Form dieſer neuen Ausgabe dem innern Werthe derſelben möglichſt entſpreche, dafür iſt Sorge getragen.

10) Tiek, L. romantiſche Dichtungen. 1r Theil. 8.

11) Deſſen Prinz Zerbino oder die Reiſe nach dem guten Geſchmack, gewiſſermafsen eine Fortſetzung des geſtiefelten Katers. Ein Spiel in 6 Aufzügen. 8.

(iſt aus den „Dichtungen" 1r Thl. beſonders abgedruckt)

Vorläufige Nachricht von meinem philologiſchen Commentar über das ganze Neue Teſtament.

Faſt beſorge ich, zuviel zu ſagen, wenn ich hier ſchon von meinem *Plan zu einem Curſus über die geſammte Theologie, für das akademiſche und weiter fortgeſetzte eigene Studiren*, etliche Worte vorausſchicke.

Ich kenne freylich von ſo vielen, deren Studirzeit etwas früher, oder deren Leitung in Hände gefallen ſeyn mag, welche die Zügel nur zum Hemmen zu gebrauchen gewohnt waren, den herzlichen Wunſch, *Geſtalt und Gehalt der theologiſchen Kenntniſſe, wie ſie ſich jetzt in der Gedankenreihe derer, welche ſie nach allen nöthigen Hülfsmitteln umfaſſen, bündig zuſammen gefügt der Ueberzeugung darſtellen*, in der ſtillen Muſse, welche Dorf oder Stadt, mehr oder minder, dem eigenen Forſchen frey laſſen, ſelbſtprüfend zu überſehen. Dieſer für den gewiſſenhaft fortſchreitenden Religionslehrer höchſt nöthige Wunſch iſt nicht aus Compendien zu befriedigen, von denen manche, was der Lehrer erſt in den Vorleſungen erklären will oder darf, nur mit Fingerzeigen andeuten, alle aber ihrem Zweck gemäſs, blos einzelne Parthien des groſsen Umfangs vorzeichnen. Selbſt durch aufmerkſames Nachleſen der gedachteſten Schriften über einzelne Theile der immer mehr ſich aufhellenden Theologie läſst ſich jener Wunſch nicht erfüllen, weil dieſelbe jedesmal einige Prämiſſen, welche anderswo zu erweiſen ſind, als zugegeben voraus-

etzen, wobey gewöhnlich die Art, wie der Verf. seine abgehandelte Materie mit dem übrigen grofsen Ganzen verkettet denke, nicht vollkommen entwickelt wird. Nur eine für den Selbstforschenden hinreichend ausführliche, in sich möglichst consequente, und bis auf die letzten Beweisgründe zurückgeführte Darstellung des Ganzen, in welcher dieses wie aus Einem Stücke gearbeitet erscheint, also *eine in einander eingreiffende Reihe von eigentlichen Lesebüchern*, (d. h. *von Ausführungen, welche ohne Beyhülfe von Andern lesbar sind*) *wenn darinn alle Fächer der Theologie auf philologische und philosophische Gründe gestützt, nach dem strengsten Schlufsfolgerecht zusammengeordnet und ohne selbstzerstörende Reticenzen wahr und klar entfaltet werden könnten*, würde dem Bedürfnifs vieler Nachdenker, gewifs aber auch der Sache selbst, deren gute, unter den verworfenen Irrthümern und Vorurtheilen versteckt gebliebene Seite mächtig hervorstrahlen müfste, völlig angemessen seyn.

Mag nun die Aufführung eines solchen Gebäudes näher oder entfernter gedacht werden, so *besteht unstreitig die erste Vorbereitung dazu — in der Ansicht, welche der theologische Architect von dem historischen Fundament alles Christenthums, von den Neutestamentlichen Ueberresten des Urchristenthums, im Ganzen und Einzelnen, sich zu eigen gemacht hat, und die er als die richtige durchhin gleichförmig zu erweisen sich getraut.* Und gerade dieses ist die Aufgabe, welche ich mir bey der Bearbeitung des *Neutestamentlichen Commentars vorgesetzt habe, dessen ununterbrochene Fortsetzung von nächster Ostern-Messe, so wie seine baldmöglichste Vollendung ich öffentlich zusagen kann.*

Schon vor Jahren war ich veranlafst, dem theologischen Publicum von mir (im Beyerschen Magazin f. Prediger) die autobiographische Confession zu machen, dafs ich, nach einem seit meinem zwölften Jahre still und fest gefafsten Vorsatz, einzig um mir selbst zu seiner Zeit in der Auflösung theologischer Zweifelsknoten genug zu thun, ohne alle andere Wünsche und Aussichten, nach den mühsamsten Vorbereitungen eines bestbesorgten Vaters, unter einigen für diesen Zweck vortrefflichen Lehrern für die dem theologischen Selbstforscher nothwendigen Sprachkenntnisse unausgesetzt gearbeitet habe. Ob ich sie nach bestem Wissen in Anwendung zu bringen strebte, mag der urtheilen, welcher weifs, was es heifst: in der parteylosesten Periode des Lebens einzig für eigene Ueberzeugung arbeiten!

Das Product dieser Vorarbeiten, welches ich, veranlafst durch mein Amt, der Reihe nach, so oft, so ungezwungen, so vielseitig prüfen konnte, hat sich in mehreren Jahren zu einem Ganzen ausgebildet, welches ich den Mitforschern desto vergnügter vorlege, weil es, blos auf dem historisch pragmatischen Wege gesucht und gefunden, dem Urchristenthum weit mehr zur Ehre

iſt, als ich ſelbſt, während ich durch patriſtiſche und ſcholaſtiſche Auslegungsbrillen ſah, zu erwarten nicht gewagt hatte; weit mehr in der That, als noch jetzt viele, aus Furcht, die Urgeſtalt des Chriſtenthums geſchichtwidrig zu verſchönern, zugeben. Meine Ueberzeugung iſt, der Gehalt des Urchriſtenthums erſcheine nicht durch das Bemühen, irgend eine dem Menſchengeiſt ſpäter möglich gewordene Einſicht in jenes fehlichte Alterthum zurückzutragen, wohl aber durch einen parteyloſen Fleiſs und Vorſatz, das Werk hoher ſittlicher Einfalt und Herzensgüte von ſo vielen Verkünſtelungen zu reinigen, welche bald als Verzierungen bald als unvermeidliche Mängel der Zeit darauf hingeworfen worden ſind. Dem Pſychologen kann es zum voraus nicht unglaublich vorkommen, daſs die herzlichſte und wärmſte Religioſität auch vor 18 Jahrhunderten ſchon die Geiſter jener Gott ergebener Selbſtüberwinder zur lebhaften Ahndung und populären Enthüllung der ewigen, allgemeingültigen und eben deswegen auch von allen Menſchen erreichbaren Grundgedanken alles Guten erhoben habe, welche unter dem kältern Himmelsſtrich und nach ſo vielen wiſſenſchaftlichen Verſuchen nicht anders entdeckt, wohl aber nach einer andern Ausbildung des Menſchengeiſtes ausgedruckt und erweislich gemacht werden konnten.

Was mir *über den hiſtoriſchen Inhalt des N. Ts. Reſultat* iſt, gedenke ich nun in der Form von Ueberſichten und ununterbrochenen Scholien ſo vorzulegen, daſs jeder, welchem die Textſprache nicht allzu fremde iſt, ſelbſtprüfend es entwickeln könne. Ein Theil des theologiſchen Publicums kennt meinen *philologiſchen Clavis über die Pſalmen und Jeſaias* — eine Schrift, welche ich noch als nützlich liebe, und deren Fortſetzung nur durch Veränderung meiner Amtsgeſchäfte unterbrochen worden iſt. Mit den nöthigen Abänderungen iſt ſie mir das Beyſpiel für meine jetzige Arbeit. *Der angehende Theologe auf Akademien* ſoll durch dieſe eine *vollſtändige Anleitung* erhalten, das Neue Teſtament bey Vorbereitungen oder Wiederholungen, in Verbindung mit dem Vortrag ſeines Lehrers, nach einerley Ton und Geiſt leichter zu umfaſſen. Auch *wer, durch ein nicht wiſſenſchaftliches theologiſches Amt vom Detail der theologiſchen Literatur abgeſchnitten, ſich eine durchgeführte, überall von philologiſcher und pſychologiſcher Beſtätigung begleitete Anſicht des Ganzen wünſcht*, ohne ſie aus der Menge exegetiſcher Hülfsmittel ſelbſt herausarbeiten zu können, wird hier die nothwendigen *Vorbegriffe, Wortbedeutungen, Erweiſe und Sinnerklärungen* ſo zuſammengedrängt finden, daſs ſie durch grammatikaliſche Conſtruction leicht zu verbinden, und auf den vorliegenden Text überzutragen ſeyn werden.

Dieſe Zwecke veranlaſſen folgende Anlage der Bearbeitung.

Der *Text* wird in *Abſchnitte*, wie der Sinn ſie fodert, getheilt. Jedem Abſchnitte geht *eine einleitende Inhaltsanzeige* voran. Der *griechiſche Abdruck des Textabſchnittes* folgt, um die nicht ſelten für Berichtigung des Sinnes nothwendige *Aenderungen der Interpunction*, auch *alle Varianten, welche der Herausgeber dem gewöhnlichen Text vorziehen zu müſſen denkt*, im Zuſammenhang anſchaulicher und leichter vorzulegen. Der *Commentar* giebt hierauf, nach jedem einzelnen Abſchnitt, nicht nur von jenen Eigenthümlichkeiten des angenommenen Textes Rechenſchaft, ſondern *auch von andern Varianten*, welche als ſinnändernd oder wegen anderer, für den Inhalt nicht unwichtiger Bemerkungen, allgemeinere Aufmerkſamkeit verdienen, eine auch für den minder geübten verſtändliche und ihn, wenn er will, weiter leitende Beurtheilung. Doch iſt bey weitem der *Hauptzweck des Commentars, Vers für Vers von jedem nur etwas ſchweren Ausdruck die gerade dort anwendbare Bedeutung und zwar, ſo oft dies irgend nöthig iſt, belegt mit den hinreichenden Beweiſen, anzugeben*, und zur Zuſammenſtellung des Sinns die hebräiſchartige Conſtruction anzudeuten. *In ſchwierigern Stellen* muſs der *Sinn ſelbſt ausgedruckt* und, wo er für die richtige Anſicht eines ſonſt verkannten Ideengangs von Einfluſs iſt, mehrſeitig erläutert werden. Zur Beleuchtung eigenthümlicher Redensarten begleiten jeden Theil einige *Beyträge zu einem neuteſtamentlichen Idiotikon*, d. h. Philologiſche Deductionen von Hauptworten, wie πιστις, δικαιοσυνη θεου, νομος u. dgl. welche zu der beſondern Geſellſchaftsſprache des Urchriſtenthums gehörten. Die *Einleitungen über Entſtehung und andere Localitäten jedes Buchs* verſtehen ſich ohnehin als unentbehrlich.

Wenn man mir ſagen wird, daſs ich durch dieſe Anlage für das *Bedürfniſs der Meiſten* arbeite, ſo ſoll mir dies Urtheil gerade als Encomium des Werks gelten. Eſt ſua cuique via merendi, urtheilte einer der Recenſenten über meinen Clavis. Mir iſt nichts wünſchenswehrter, als durch Gemeinnützigkeit einiges Verdienſt zu haben. Aechter Gemeinnützigkeit müſſen aber freylich der tieferen Unterſuchungen viele vorausgegangen ſeyn, deren Prüfung alsdann wohl auch den Mann vom Fach intereſſiren möchte, wenn er ſie gleich, ohne Wortgepräng, in wenigen Zeilen concentrirt findet. Erhält daher das Eigenthümliche in den exegetiſchen Ueberblicken und einzelnen Erklärungen, welches der Commentar über das N. T. nicht allzu ſparſam enthalten wird, auch Prüfer aus dieſer Claſſe, ſo iſt der Wunſch des Verfs. völlig erfüllt. Denn iſt er einſt im Stande, irgend mehrere Theile des oben angedeuteten gröſseren Plans auszuführen, ſo wird er auf dieſen, *jetzt für ſich beſtehenden exegetiſchen Curſus über das Neue Teſtament* als auf eine groſse Erleichterung jener Arbeit oft zu-

rückzuweiſen haben. Um ſo mehr wird er dieſe, durch fremde Urtheile und Gründe weiter geleitet, unermüdet zu berichtigen ſuchen.

Die ganze jetzt unternommene Arbeit wird, nach den vorhandenen Vorbereitungen, innerhalb der nächſten fünf bis ſechs Buchhändlermeſſen geliefert werden können.

Jena, d. 14. Febr. 1799.

Prof. Paulus.

* * *

Der *erſte Theil*, welcher bald nach der Oſter-Meſſe erſcheint, wird den *Brief an die Römer* nebſt dem ſinnverwandten *an die Galater* behandeln. Für reinen, anſtändigen und correcten Druck, gutes Papier und möglichſt billigen Preis werde ich, als Verleger dieſes Werks, beſtens ſorgen.

Lübeck.

Joh. Fried. Bohn.

In allen guten Buchhandlungen Deutſchlands iſt zu haben:

Spruchbuch für die Schuljugend, oder die chriſtliche Religion in bibliſchen Sprüchen und Liederverſen, ein Anhang zum Lehr-Lern- und Leſebuch für die Dorfjugend. Geſammelt und herausgegeben von Karl Gottlob Iuſt, Schulmeiſter in Ozdorf bey Waldheim.

Man hat zeither immer viele Einwendungen gegen das in den Schulen gewöhnliche Auswendiglernen der Sprüche gemacht und in der That verdient es auch dieſe Rüge, wenn die Sprüche, die von den Kindern auswendig gelernt werden, ent-

weder ſchlecht gewählt, oder auch ſinnlos und abgeſchmackt wie in den ſogenannten Evangelienbüchern u. ſ. w. ſind, oder wenn ſie der Schuljugend ohne Plan und Anwendung oder wenigſtens ohne hinlängliche Erklärung aufgegeben werden. Demungeachtet bleibt das Auswendiglernen der Sprüche, wenn ſie ihrem Inhalte nach wirklich nützlich und lehrreich und dem Alter und Faſſungsvermögen angemeſſen, auch den Kindern, ehe ſie ſelbige lernen, deutlich erklärt worden ſind, nicht allein ſehr nützlich, ſondern auch unentbehrlich. Denn auſſerdem, daſs das Gedächtniſs der Kinder frühzeitig dadurch geſchärft wird, dringen auch mit den gelernten Sprüchen die wichtigen chriſtlichen Wahrheiten deſto tiefer in ihr Herz ein, die religiöſen Geſinnungen werden in ihnen dadurch lebendiger und ſie haben den Kern der Bibel alsdann auf ihre Lebenszeit in Sinn und Erinnerung. Zu dieſem wichtigen Zweck iſt nun gegenwärtiges nützliches Spruchbuch beſtimmt, welches namentlich den beſondern Vorzug vor ähnlichen Spruchſammlungen hat, daſs es nach einem ſehr durchdachten und vernünftigen Plan entworfen iſt. Der Verfaſſer, der ſich ſchon durch ſein ſo beliebt gewordenes Lehr- Lern- und Leſebuch für die Dorfjugend ſehr vortheilhaft empfohlen hat, hat bey der Bearbeitung dieſes Büchleins das chriſtliche Lehrbuch von D. Roſenmüller zum Grunde gelegt, iſt aber übrigens ſeiner eignen Methode gefolgt. Die ganze Sammlung iſt in 52 Wochen abgetheilt. Für jede Woche iſt eine Wahrheit unſers chriſtlichen Glaubens oder ein Lehrſatz der chriſtlichen Moral zum Thema und Ueberſchrift gewählt und die dazu gehörigen Sprüche ſtehen dann nach einander darunter, nebſt Liederverſen aus dem neuen Dresdner Geſangbuche und andern guten Liederſammlungen. Als Anhang ſind Sprüche und Liederverſe für *erwachſene* Kinder und *Katechumenen* in 18 Lektionen geſammelt, wovon jede Lektion wieder ihr ſchickliches Thema hat; und dann folgen Beicht- Morgen- Abend- und Tiſch- Gebete nebſt den zehn Geboten. In der Einleitung giebt der würdige Verfaſſer ſehr faſsliche Begriffe von der göttlichen Offenbarung, von der Religion, von Jeſu und der Bibel. Das Ganze hat er durch öftere Hinweiſungen zugleich zum Gebrauch ſeines Lehr- Lern und Leſebuchs für die Dorfjugend eingerichtet, welches erſt kürzlich in einer zweyten und verbeſſerten Ausgabe erſchienen, und wovon dieſes Spruchbuch nun als der zweyte Theil anzuſehen iſt. Auſſer dem guten Plan, nach welchem es entworfen iſt, giebt auch die gute

Auswahl und der paſſende Inhalt der Sprüche dieſer nützlichen Sammlung einen entſcheidenden Werth, und damit es als ein wohlfeiles Schulbuch gebraucht werden kann, iſt der Preiſs für fünf engedruckte Bogen ſo niedrig als möglich, 2 gr., wofür es in allen Buchhandlungen und bey Endesgenannten zu haben iſt. Wer ſich mit Beſtellungen gerade an uns wendet, erhält gegen Convenzionsgeld wie beym Lehr- Lern- und Leſebuch auf 6 Exemplare 1 und auf 12 Exemplare 3 Freyexemplare.

Salomo Lincke,
Buchhändler in Leipzig.

Johann Karl Weſſelhöft,
Buchdrucker in Jena.